HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

Political Liberalism

政治自由主义

John Rawls

[美国]约翰·罗尔斯 著 万俊人 译

人文与社会译丛

刘东 黄平 主编

译林出版社

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

人文与社会译丛

政治自由主义

[美国]约翰·罗尔斯 著

万俊人 译

译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

政治自由主义／（美）罗尔斯（Rawls, J.）著;万俊人译.
-南京:译林出版社,2000.1
（人文与社会译丛）
书名原文: Political Liberalism
ISBN 7-80657-030-6

Ⅰ.政… Ⅱ.①罗… ②万… Ⅲ.政治-自由-研究
Ⅳ.D09

中国版本图书馆CIP数据核字（1999）第56713号

书　　名　政治自由主义
作　　者　[美国]约翰·罗尔斯
译　　者　万俊人
责任编辑　胡传胜
原文出版　Columbia University Press, New York, 1996
出版发行　译林出版社
E-mail　yilin@public1.ptt.js.cn
W W W　http://www.yilin.com
地　　址　南京中央路165号(邮编210009)
照　　排　译林出版社照排中心
印　　刷　扬州印刷总厂
开　　本　850×1168毫米　1/32
印　　张　22
插　　页　2
字　　数　487千
版　　次　2000年1月第1版　2000年1月第1次印刷
印　　数　1—10000册
书　　号　ISBN　7-80657-030-6/I·027
定　　价　28.80元
译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

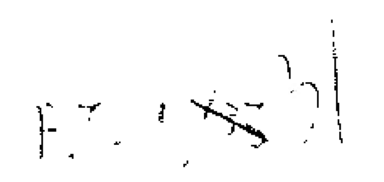
主编的话

刘　东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着，我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西"精神分裂症"——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁唯是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的



是,也许再没有哪个时代,会有这么多书生想要焕发制度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却决非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把逐译工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想像,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

导　论

xiii

本书内容如下：前三讲或多或少包括了我于一九八〇年四月在哥伦比亚大学所作三次演讲的基本内容，它们经过较大修改后，曾以"道德理论中的康德式建构主义"为题发表在是年九月号的《哲学杂志》上。这距今已有十多年了，我又进行了重写和进一步修改。我以为它们较前清楚多了，但这并不是说它们现在就很明了。我之所以继续把它们称之为演讲而不是篇章，是由于它们原本就是以演讲形式发表的，而我试图保持一种确定的习惯性风格，虽未必能如愿以偿。

最初发表这些演讲时，我曾打算把它们与另外三篇补充性演讲一起付诸刊印。一篇是《作为主题的基本结构》(1978)，此篇业已讲过并已刊行。另两篇是《基本自由及其优先性》(1982) xiv 和《社会统一与首要善》(1982)，其时，这两篇也大致草就或接近完成。但当这三篇补充性演讲最后完成时，我发现它们之间或它们与前三篇演讲[①]之间缺乏我所要求的那种统一性。于是，我又写了三篇我现在称之为政治自由主义[②]的讲稿，开篇为

---

① 这些补充性讲稿中的前两篇现已重新收入本书，作为第七、第八讲，未作改动。

② 这一术语用于《重叠共识》一文，该文刊于《牛津法学研究杂志》第7期(1987年2月号)第23页以后；也用于《权利的优先性与善的理念》一文，该文刊于《哲学与公共事务》杂志，第17期(1988年夏季号)，第271页，273页，275页。

《政治学的而非形上学的》(1985),其大部分内容已包含在本书的第一讲中,其续篇是《重叠共识》(1987)、《善的理念》(1988)和《政治的领域》(1989)。这后三篇经过较大修改后与首次在此发表的《公共理性》一起组成本书第二部分的三讲。

前六讲以这样一种方式相互关联:前三讲设定了政治自由主义在实践理性中的一般哲学背景,尤其是第二讲的第一、三、七、八诸节和整个第三讲,而后三讲则更详尽地设计出政治自由主义的几个主要理念:即重叠共识的理念;权利优先性的理念及其与诸种善理念的关系;公共理性的理念。现在,各讲之间以及它们与《正义论》[3] 的精神和内容之间均有了令人称心的统一性,一种由它们的标题即政治自由主义的理念所给定的统一性。

关于这最后一点,《正义论》的前言(第二至三段)已对该书的目的有大致提示。为简释其意,我一开始就解释道,在现代道德哲学发展的大部分时期内,英语世界里占支配地位的系统性观点一直是某种形式的功利主义。个中原因之一,道德哲学一直是由一长串非凡的作者所代表的,从休谟、亚当·斯密到艾奇沃思和西季威克,他们建立了一种在其广度和深度上确实让人印象深刻的思想体系。那些批评功利主义的人常常是见子打子,无以洞开。他们谈到了功利原则的种种困难,指出了功利主义旨意与我们日常道德确信之间明显有严重抵牾。然而,窃以为这些批评者没有精心创立一种能成功反驳功利主义的有效而系统的道德观念。结果是,我们常常被迫在功利主义与合理直觉主义之间作出选择,最终可能用一个为特定表面上的直觉主义钳制所囿的功利原则之变种来解决问题。

《正义论》的目的(再简释一下)是将传统的社会契约学说普

③ 《正义论》(马萨诸塞,剑桥:哈佛大学出版社,1971)。

遍化,并使之擢升到一种更高的抽象层次。我想表明,这种学说不易遭到人们通常以为是致命的明显反驳。我希望更清楚地阐释出这一观念的主要结构性特征——我称之为"公平正义"——并将其发展成为一种优于功利主义之选择性的和系统的正义解释。我认为,这种替代传统道德观念的选择性观念最切近我们所考虑的正义确信,并构成了民主社会制度最恰当的基础。

本书这些演讲的目的则殊为不同。注意:在我对《正义论》一书目的的概述中,社会契约论传统被看作是道德哲学的一部分,没有区分道德哲学与政治哲学。在《正义论》中,一种普遍范围的道德正义学说没有与一种严格的政治正义观念区别开来。在完备性的哲学学说、道德学说与限于政治领域的诸观念之间也未做任何对比。然而,在本书这些演讲中,这些区分及相关理念却至关重要。

的确,这些演讲的目的和内容似乎与《正义论》有着一种主旨的改变。当然,诚如我所指出的那样,两者间确有一些重要差异。但要理解这些差异的本性和程度,就必须视之为源自力图消除内在于公平正义的一个严重问题时所产生的差异,亦即源自这样一种事实所产生的差异,这事实是:《正义论》第三部分关于稳定性的解释与全书的观点并不一致。我相信,所有差异都是消除这种不一致性的结果。若不然,这些演讲就会采取《正义论》一书的结构和内容,在实质上保持不变。④

解释一下,我内心以为严重的问题,关涉到《正义论》中秩序良好之社会的不现实的理念。与公平正义相联系的秩序良好之

④ 当然,许多错误和修正,需要用《正义论》描述公平正义之结构和内容的那种方式来加以处理。这些错误和修正,有一些在这些演讲中有所讨论,但纠正它们并非我在这些演讲中所要关注的。

社会的本质特征是，它的所有公民都是在我现在称之为完备性哲学学说的基础上来认可这一观念的。他们对正义两原则的接受是以这种学说为根基的。同样，在与功利主义相联系的秩序良好之社会里，公民们一般都把这种观点作为一种完备性哲学学说来加以认可，并在这一基础上接受功利原则。尽管《正义论》没有讨论一种政治的正义观念与一种完备性哲学学说之间的区分，但一旦提出这个问题，我认为，《正义论》有关公平正义和作为完备性或部分完备性学说的功利主义的具体行文还是清楚的。

现在，严重的问题是，现代民主社会不仅具有一种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说之多元化特征，而且具有一种互不相容然而却又合乎理性的诸完备性学说之多元化特征。这些学说中的任何一种都不能得到公民的普遍认肯。任何人也不应期待在可预见的将来，它们中的某一种学说、或某些其他合乎理性的学说，将会得到全体公民或几乎所有公民的认肯。政治自由主义假定，出于政治的目的，合乎理性的然而却是互不相容的完备性学说之多元性，乃是立宪民主政体之自由制度框架内人类理性实践的正常结果。政治自由主义还假设，一种合乎理性的完备性学说并不拒斥民主政体的根本。当然，某一社会也可能包含有不合乎理性的、非理性的、甚至是疯狂的完备性学说。在这些情形下，问题是去包容它们，以使它们不致削弱社会的统一和正义。

这种合乎理性却又互不相容之完备性学说的多元性事实——即理性多元论事实——表明，在《正义论》中我所使用的公平正义之秩序良好社会的理念是不现实的。这是因为，它与在最佳可预见条件下实现其自身的原则不一致。因此，《正义论》第三部分关于秩序良好社会的稳定性解释也不现实，必须重

新解释。这是我自一九八〇年以来发表的论文所论及的问题。现在,《正义论》的模糊性得以消除,而公平正义从一开始便被描述为一种政治的正义观念(第一讲第二节)。

令人惊奇的是,这种改变又依次使我作出许多其他的改变,并需要一组以前所不需要的理念。[③] 我之所以说令人惊奇,是因为稳定性问题在道德哲学史上一直很少受到人们的重视,所以,这种不一致性必须做如此大范围的修正,看起来确乎让人奇怪。然则,对于政治哲学来说,稳定性问题至关重要,而一种不一致性必定要求基本性的调整。所以,除了需要已经提到的那些理念——作为与完备性学说相对立的政治正义观念的理念、重叠共识的理念、公共理性的理念——之外,还需要其他的理念。在本书中,我提出了与简单多元论相对立的政治的个人观念的理念(第一讲第五节)和理性的理念。进而,我在下面评论到,政治建构主义的理念是与这些问题相联系的,它提出了有关道德判断真理的问题。[④]

从这些评论中引出的主要结论——我马上要回到这一结论——是,政治自由主义的问题在于:一个因各种尽管互不相容但却合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化的自由平等公民之稳定而公正的社会如何可能长期存在?易言之,尽管合乎理性但却相互对峙的诸完备性学说,怎样才可能共同生存并一致认肯一立宪政体的政治观念?一种能够获得 xvii

---

③ 一个明显的例外是重叠共识的理念。然而,在《正义论》(第387页以后)中,这一理念的意义截然不同。

④ 在我后来的一些论文中,有时候,这些改变被说成是针对共同体主义者和其他人提出的批评所作的回答。我认为这种说法没有根据。当然,我的这种看法是否正确,要看有关这些改变如何适合于对稳定性的那种修正解释的一种分析观点,能否令人满意地解释这些改变。这当然不能由我说了算。

这种重叠共识支持的政治观念的结构和内容是什么？这些都在政治自由主义力图回答的问题之列。

时下有几种对政治自由主义的评论。有时，人们听到有关寻找一种世俗哲学学说——一种基于理性然而又是完备性的学说——的启蒙运动谋划的言论。那时，这种学说可能适合于现代世界，所以，人们认为，当时的那种宗教权威和基督教时代的信仰不再是支配性的。

是否或何时有过这样一种启蒙运动的谋划，我们无须考虑。因为无论如何，政治自由主义（就我所以为的而言）以及作为其一种形式的公平正义绝无这样的野心。如我所说，政治自由主义姑且假定的不是简单多元论，而是理性多元论的事实；除此之外，它假定了主要现存的合乎理性的完备性学说，其中一些是宗教的。为了使这种假定得以成立，我刻画了理性这一观念（第二讲第三节）。政治自由主义的问题是，为合乎理性的学说之多元性——这永远是自由民主政体的文化特征——可能认可的立宪民主政体，制定一种政治的正义观念。我的意图不是想取代那些完备性观点，也不是给它们提供一种真实的基础。的确，这意图可能是虚妄的，但这不是关键所在。毋宁说，这不是政治自由主义要做的事。

xx 政治自由主义部分显见的复杂性——比如说，在它不得不引进一组新的理念时所表现出来的复杂性——来自它接受理性多元论这一事实。因为，一旦我们这样做，我们也就假定了，在一种理想的重叠共识中，每一个公民都既认肯一种完备性学说，也认肯[作为这种共识]核心的政治观念，两者多少相互联系。在某些情形下，政治自由主义仅仅是某一公民的完备性学说的结果，或是其完备性学说的继续。在另一些情形下，它可能与作为一种既定社会世界环境的可接受近似物相联系（第四讲第八

节)。无论如何,由于政治观念为大家所共享,而合乎理性的学说则不然,所以,我们必须在公民们普遍可接受的关于根本政治问题证明的公共基础与属于多种完备性学说的、且只对那些认肯它们的人才是可接受的许多非公共证明基础之间作出区分。

同样,还将存在许多与之平行的区分。因为政治的正义观念诸要素必须与各完备性学说内可与之类比的诸要素分离开来。我们必须持道而行。因此,在政治观念中,善理念必须是切合政治的,也必须与那些更广泛的观点中的善理念区别开来。这一要求同样适用于政治的作为自由而平等的个人观念。

政治自由主义认定民主文化之理性多元论的事实,目的是揭示一种对根本政治问题之证明的合乎理性的公共基础之可能性条件。如果可能的话,它会阐明这一基础的内容,阐明为什么这一基础是可接受的。在这样做的时候,它必须把公共的观点与许多非公共的(但不是私人性的)观点区分开来。或者换句话说,它必须刻画出公共观点与非公共观点之间的不同特征,并解释为什么公共观点采取它所采取的形式(第六讲)。而且,在各种合乎理性的完备性学说的观点之间,它必须保持公正无偏。

这种公正性表现在各个方面。起码一条,政治自由主义不攻击或批评任何合乎理性的观点。其中,它不批评(更不用说否定)任何特殊的道德判断真理论。[7] 关于这一点,它只设想这种 xi 真理的判断是从某种完备性道德学说的观点出发作出的就行。这些学说提供了一种判断,考虑到了所有的事情,就是说,考虑到了它们看到的所有相关的道德价值和政治价值、以及所有相关的事实(如同每一种学说所确定的那样)。究竟哪些道德判断

[7] 见本书第四讲第四节之一,这一部分逐字逐句地重复了"重叠共识的理念"一文中的相应段落。

是真实的,或者去考虑一切问题,这不是政治自由主义的问题,因为它只从自身限制性的观点内部来考虑各种问题。然而,在有些情形下,它也必须有所表示,以加强它自己的力量。在第三讲第八节和第五讲第八节,我对此作了尝试性探讨。

进一步地说,政治自由主义不把它的政治的正义观念当作真理来谈,相反是把它当作合乎理性的观念来谈。这不纯粹是一个语词问题,而是要说明这样两个问题:第一,它表示,政治观念的观点更严格地限定在明辩政治价值而非所有价值的范围内,同时,提供一种公共的证明基础。第二,它表明,政治观念的原则和理想,是建立在与社会和个人的观念以及与实践理性观念本身相联系的实践理性原则之基础上的。这些观念具体规定了实践理性原则于其中得以应用的那种框架。本书第三讲对政治建构主义(与道德建构主义相对应)的解释,阐明了所有这些意义。

政治建构主义的理念对于熟悉公平正义之原初状态、或熟悉某种相似框架的人来说并不陌生。政治的正义原则是一种建构程序的结果,在这一建构程序中,有理性的个人(或他们的代表)服从于理性的条件,采用这些原则来规导社会的基本结构。这些原则源于一种适当的建构程序,恰当地表达了实践理性的必要原则和观念,我把它们看作是合乎理性的。这些原则所支持的判断也是合乎理性的。当公民们共享一种合乎理性的政治的正义观念时,他们便有了一个基础,在此基础上,他们就可以对根本政治问题进行公开讨论,并理性地对之作出决定,当然,不是在所有情况下都能如此,但我们希望在绝大多数情况下,能够对宪法之根本和基本正义问题进行公开讨论。

在政治自由主义中,政治观念的观点与许多完备性学说的观点之间的二元论,不是那种起源于哲学的二元论。相反,它起

源于具有理性多元论特征的民主政治文化的特殊本性。我相信,这种特殊本性说明了(至少在很大范围内)政治哲学在现代世界(与古代世界相比较)的不同问题。为说明这一点,我陈述了一种推测——我只敢这么说——一种有关历史情景的推测,这些历史情景分别说明了古代和现代的特殊问题。

当道德哲学开始时,比如说发轫于苏格拉底时,古代宗教曾是一种平民的公共社会实践宗教,是平民用以庆祝节日和公共庆典的仪式。而且,这些平民宗教文化并不是建立在像《圣经》、《古兰经》和印度教的《吠陀经》那样的圣典基础之上的。古希腊人颂扬荷马,《荷马史诗》是他们教育的一个基本部分,但《伊利亚特》和《奥德赛》(一译《奥德修纪》)却从来就不是圣典经文。一个人只要按预期的方式参与其中,认识到各种得体的礼节,那么,他所相信的具体细节就无足轻重。实际上,他只是在做或做过他想做的事而已,而作为一个值得信赖的社会成员,他随时都要准备听从召唤,履行他作为一个好公民的平民义务,如,参加陪审团出庭作证,或出海征战。这不是基督教意义上的救赎宗教,而且也没有任何惠施神恩的僧侣阶层;确实,在古典文化中,不朽和永生救赎的理念并不占中心地位。[8]

所以,古希腊的道德哲学原本肇始于城邦之平民宗教的历史情景和文化情景内部。在这一情景中,荷马史诗及其中所诵的诸神和英雄占有中心地位。这种宗教不包括任何与通过荷马史诗的诸神和英雄所表达的最高善理念相左的其他最高善理念。那些英雄都出身贵族望门,他们公开追逐功名,争权夺利,猎取社会地位和声誉。他们并非对家庭、朋友和仆从的善莫不

[8] 在这一段里,我遵循了沃尔特·伯克特《古希腊宗教》一书的解释(麻省,剑桥:哈佛大学出版社,1985),第254—260页,第273—275页。

关心，而只是这些要求占较次要地位而已。至于神，从道德上讲，他们与英雄并无殊异，只是由于不朽，他们的生活要相对幸福和安稳些罢了。

所以，古希腊哲学在摈弃以过去武士阶层之生活方式为代表的荷马史诗式理想的过程中，不得不为自身创造出人生至善的理念，即，能为公元前五世纪雅典各个不同社会阶层的公民们所接受的理念。道德哲学从来就只是自由娴熟的理性功夫。它不是建立在宗教基础之上，更不是建立在启示基础之上。因为平民宗教既不是它的指南，也不是它的敌手。道德哲学所关注的焦点，是作为一种引人向善的、合理追求我们真实幸福的至善理念，而她所谈论的问题，乃是平民宗教基本上悬而未答的问题。[9]

迨至现代，三次历史性的发展深刻地影响了道德哲学和政治哲学的性质。

第一次发展是十六世纪的宗教改革。它使中世纪的宗教统一分崩离析，并导致了宗教多元论，对尔后几个世纪有着深远影响。而这又依次孕育出其他各种各样的多元论，至十八世纪末，这种多元论又成了一种恒常的文化特征。

第二次发展是现代国家及其中央行政管理的发展，在这之前，国家是由掌握着巨大权力——如果说不是绝对权力的话——的君主们统治的；或者说，至少是由那些竭尽所能力图掌握绝对权力的君主们统治的。当他们为形势所迫或为了趋势取利时，他们也只让贵族和新兴中产阶级分享他们的部分权力。

第三次是发轫于十七世纪的现代科学发展。我说的现代科

⑨ 最后两段里，我遵循了特伦斯·艾尔文《古典思想》一书的观点（纽约：牛津大学出版社，1989），特别是第二章。

学，意指以哥白尼和开普勒为代表的天文学和牛顿物理学的发展；必须强调的是，它也指由牛顿和莱布尼茨所开创的数学分析（微积分）的发展。倘若没有数学分析，物理学的发展就不可能。

关于宗教，我首先注意到的，是它与古典世界的明显对照。中世纪基督教有五个平民宗教所缺乏的独特特征：

> 它往往有一种趋于权威宗教的倾向：它的权威——即以教皇为首的教会本身——是制度化的、中心化的、几近绝对的权威，尽管教皇的至尊权威有时受到挑战；这如同十四、十五世纪地方议会制时期的情形。
>
> 它是一种救赎的宗教，一条通向永生的路，而获得救赎需有教会所教诲的那种真正的信仰。
>
> 因之，它是一种具有可信信条的教条式宗教。
>
> 它是一种僧侣宗教，这些僧侣是掌握着惠施恩典手段的惟一权威，而在通常情况下，这些手段对获得救赎来说至关重要。
>
> 最后，它是扩张主义的皈依宗教，其权威遍及整个世界，无边无疆。

宗教改革产生了巨大的后果。当一种像中世纪基督教这样的权威主义的、救赎主义的和扩张主义的宗教产生分裂时，就不可避免地意味着，在同一社会内，出现了与之颉颃的又一种权威性的和救赎主义的宗教，在某些方面，这一新的宗教与它从中分裂出来的原始宗教有所不同，但在某一时期里，两者仍有许多相同特征。路德和加尔文同原先的罗马教会一样，也是教条味十足，不容异说。

还有一个较不明显的与古典世界的对照，这一时期与哲学 xxv

有关。在宗教战争时期，人们对至善的本性或神圣法律中道德义务的基础尚无疑虑。他们认为，他们通过信仰的确定性便可了解这些，因为他们的道德神学是他们完善的指南。然而问题却是：在那些持不同信仰的人之间，社会如何可能？人们可以想像的宗教宽容的基础是什么？对于许多人来说，压根儿就没有这种基础，因为宽容意味着最初在许多事情上要默许异端邪说，并导致宗教分裂的灾难。即令是早期宗教宽容的倡导者们，也都把基督教世界的分裂看作是一场灾难，只不过鉴于连绵不断的宗教内战已成华山一路，他们才对这场灾难叹然无奈罢了。

因此，政治自由主义（以及更一般意义上的自由主义）的历史起源，乃是宗教改革及其后果，其间伴随着十六、十七世纪围绕着宗教宽容所展开的漫长争论。[10] 类似对良心自由和思想自由的现代理解正始于那个时期。正如黑格尔所看到的那样，多元论使宗教自由成为可能，而这当然不是路德和加尔文的本意所在。[11] 诚然，诸多其他争论也具有关键意义，诸如，那些围绕着通过适当的立宪设计原则来保护基本权利和自由、以限制绝对君主的权力所展开的争论就十分重要。

然而，尽管其他的争端以及解决这些争端的原则也很有意义，但宗教分裂的事实依然存在。因为这一原因，政治自由主义假定，理性多元论作为一种诸完备性学说的多元论事实，既包括诸种宗教学说，也包括诸种非宗教学说。我们不把这种多元论视为灾难，而是视为持久的自由制度下人类理性活动的自然结果。把理性多元论看作是一种灾难，也就是把自由条件下的理

---

[10] 朱迪·施克拉在她的《日常罪恶》（麻省，剑桥：哈佛大学出版社，1984）一书中，谈到了蒙田和孟德斯鸠两人阐述过的恐怖的自由主义，依该书的描述，这种自由主义是因宗教内战的种种残忍行径而产生的。见该书第5页。

[11] 见《法哲学原理》(1821)第二七〇节那段长篇评论的末尾处。

性的运作本身看作是一种灾难。的确,自由宪政的成功是作为一种新的社会可能性的发现而出现的:这是一种理性和谐而又稳定多元的社会可能性。[12] 在具有自由制度的各社会中成功而和平地实行宽容之前,人们无从了解这种可能性。随着长达数世纪不宽容的实际得到确认,人们会更自然地相信,社会的统一协和需要对一种普遍而完备的宗教学说、哲学学说或道德学说达成一致。排斥异端曾经被作为社会秩序和稳定的一个条件而为人接受。这种信念的不断削弱有助于为自由制度扫清道路。也许,自由信仰的教义之所以得以发展,是因为,要人们相信那些与我们长期有效合作、一道维护正义社会的人会遭到天谴,——我们信任他们,对他们抱有信心——如果不是不可能的,也是很困难的。

正如我前面所指出的,政治自由主义的问题是:一个由自由而平等的公民——他们因各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生了深刻的分化——所组成的稳定而公正的社会之长治久安如何可能?这是一个政治的正义问题,而不是一个关于至善的问题。对现代人来说,这种善被认为是包含在他们的宗教之中,而由于他们的深刻分化,他们认为公正可行的社会之根本条件却不在其中。这样一来,如何理解这些条件便成了这一阶段的中心问题。这一问题部分在于:在自由、平等、然而却又因深刻的学说冲突而发生分化的公民之间,进行社会合作的公平项目是什么?如果确实有可能建立一种必不可少的政治观念,那么,该政治观念的结构和内容又是什么?这个问题在古代产生的时候,并不是个正义问题。古代世界原本就不曾有

[12] 休谟在《出版自由》(1741)一文的第六段对此有所评述。另见 A.G.迪肯斯《英国的改革》(伦敦:丰坦纳出版社,1967)第440页以后。

过各种救赎主义的、信条化的和扩张主义的宗教之间的冲突。这是一种新的历史经验现象，一种通过宗教改革才得以实现的可能性。当然，基督教已经使民族征服成为可能，这种征服不仅是为了异族的领土和财富，为了统治和支配他们，而且也是为了拯救他们的灵魂。宗教改革使这一可能性转向了它自身。

这种冲突的新颖之处，是它将一种超验的不容妥协的因素引入了人们的善观念。这种因素迫使大规模的冲突要么只能通过环境的改变和内耗而得到缓和，要么就让位于平等的良心自由和思想自由。除非把政治的正义观念建立在平等的良心自由和思想自由的基础上——并坚实地建立起来、且得到人们的公共认可，否则，任何理性的政治正义观念都不可能。政治自由主义一开始便把这种不可调和的潜在冲突的绝对深刻性牢记在心。

关于政治自由主义与近代道德哲学的关系，如果说道德哲学深受这一时期宗教境况的影响，那么，它在宗教改革后这段时期的宗教境况内的发展，则是由十八世纪的那些先进著作家们所推动的；他们希望确立一个独立于教会之外的、适应于日常有理性和良心之个人的道德知识基础。这一基础确立后，他们便想开出整套概念和原则，并按照这些概念和原则去描绘道德生活的种种要求。为达此目的，他们研究了道德认识论和道德心理学的一些基本问题，诸如：

> 关于我们该怎样行动的知识或意识，是只对一些人或少数人（比如，牧师）来说可以直接获得，还是对每一个有正常理性和良知的人来说都是如此？
>
> 再者，我们所需要的道德秩序是来源于外部，比如说源于上帝理智中的一种价值秩序，还是以某种方式源于人性

本身(或源于理性;或源于情感;抑或源于两者的统一)并与我们共同生活在社会中的各种要求联系在一起?

最后,我们是由于某种外部的动因,比如说神圣制裁或国家制裁而被说服或被强迫,才必须使我们自己遵循我们的各项义务和责任,还是我们就是如此构成的,以至我们生来就有充足的动机引导我们按我们应当做的去做而无须外在的胁迫和利诱呢?[13]

xxvi

这些问题中的每一个问题都首先产生于神学之中。在我们通常所研究的著作家中,休谟和康德均以他们各自不同的方式认肯这三个问题中的第二种选择。他们相信,道德秩序以某种方式源于人性(或作为理性;或作为情感)本身,源于社会的生活条件。他们还以为,我们该怎样做的知识或意识对每个具有正常理性和良知的人来说,都可以直接获得。最后,他们以为,我们是如此构成的,以至我们生来就有充足的动机引导我们按我们应当做的去做而无须外在的胁迫和利诱,至少无须以上帝或国家所强加的那种奖惩形式出现的胁迫和利诱。的确,休谟和康德同那种认为只有少数人能够获得道德知识、而所有的或大多数的人须得凭借这些制裁才能做正当之事的观点相距甚远。[14] 在这一点上,他们的信念属于我归之为的完备性自由主

[13] 上述最后两段引述了 J.B.谢林温德编辑的两卷本《道德哲学文选:从蒙田到康德》(剑桥:剑桥大学出版社,1990)。见第一卷的导论,第 18 页。我从这两卷及谢林温德的多篇论文中获益匪浅,非常感谢,其中有一篇论文尤为有益,即"自然法,怀疑主义和伦理学的方法",该文载于《观念史杂志》第 52 期(1991),第 289—308 页。

[14] 谢林温德这样谈论康德,见其《道德哲学》,第 29 页,但我以为这也适用于休谟。

义，它与政治自由主义相对立。

政治自由主义不是完备性自由主义。在上述三个问题上，它不采取一种普遍的观点，而是将这些问题留给各种不同的完备性观点，让它们各自用它们自己不同的方式对之作出回答。然而，考虑到一立宪民主政体的政治之正义观念，政治自由主义认肯上述第一个问题中的第二种选择。在这些基本的情形中认肯那些选择性答案，乃是政治建构主义的一部分（第三讲）。道德哲学的普遍问题不是政治自由主义所关注的，除非这些问题影响到背景文化及其完备性学说对一立宪政体的支持方式。政治自由主义明白，它的政治哲学形式有着它自己的主旨问题：这就是，在深刻的学说冲突毫无解决前景的条件下，公正而自由的社会如何可能？为了在各完备性学说之间保持公正无偏，它不具体谈论那些学说对之持有分歧的道德课题。这一问题的出现，产生了种种困难，而一旦它们产生，我就尽力给予回答，例如，在第五讲的第八节就是如此。

我强调宗教改革和有关宽容的长期争论是自由主义的渊源，就当代政治生活问题而言，这样做似乎不合时宜。在我们最基本的问题当中，种族问题、种性问题和性别问题是最突出的。这些问题具有一种全然不同的特征，要求有不同的正义原则，而这些是《正义论》所没有讨论的。

正如我早先所指出的，那部著作是要提供一种比人们所熟悉的主导性传统观念更令人满意的有关政治正义和社会正义的解释。为达此目的，该书本身——如它实际所讨论的问题清楚表明的那样——仅限于一系列经典性问题，在历史上关于现代民主国家的道德结构和政治结构的历次论辩中，这些问题一直占据着中心地位。因此，它要处理的问题是：基本宗教自由和政治自由的根据；市民社会中公民基本权利的根据，在此，公民的

基本权利包括行动自由、机会公平均等、个人财产权和法律规则的保护。它还要料理在一个将公民视为自由而平等的社会中所出现的经济和社会不平等的正义问题。但是,《正义论》却在很大程度上对公司、工厂的民主要求问题、以及国家(或按我更喜欢的说法,是民族)之间的正义问题弃而未谈;它仅仅是涉及了赏罚正义和环境保护或野生动物保护。其他的基本问题,如家 xxx 庭和家庭中的正义问题,则被忽略了,尽管我确实假定,家庭在某种形式上是正义的。这种基本的假设是:通过集中考察几个长期存在的经典问题而厘定的一种正义观念应该是正确的,或者至少可以为进一步探讨较具体的问题提供指南。这就是集中探究几个主要的和长久存在的经典问题的理论基础。

当然,这样达成的正义观念可能被证明是有缺陷的。这就给人们对《正义论》的许多批评留下了口实。此类批评认为,《正义论》所代表的那种自由主义实质上是错误的,因为它所依赖的是一种抽象的个人观念,其所运用的是一种个人主义的、非社会的人性理念;或曰,它对公共与私人作了一种无效的区分,这种区分使它无法处理性别问题和家庭问题。我以为,对这种个人观念和人性理念的大部分反驳,源于批评者没有把原初状态的理念视为一种代表设置,就像本书第一讲第四节所解释的那样。尽管我在这些演讲中并不想竭力说明什么,但我还是相信,在讨论性别问题和家庭问题时所遇到的人们宣称的这些困难是可以克服的。

因此,我仍然认为,一旦我们正确理解了有关基本历史问题的观念和原则,这些观念和原则也能广泛应用于我们自己的问题。林肯用来谴责奴隶制的《独立宣言》中的平等观念和原则,同样也可以用来谴责女性所遭受的不平等和压迫。我认为,这是一个在环境改变后如何理解以前的原则所产生的问题;也是

一个在现存制度中如何坚持尊重这些原则的问题。基于这一理由,《正义论》集中探讨了一些主要的历史问题,以期系统阐明一系列对其他情况也可能同样有效的理性观念和原则。

总而言之,在上面的论述中,我都是力求表明,我现在是如何理解作为政治自由主义之一种形式的公平正义的,为什么其中的一些改变必不可少。这些论述强调了迫使我作出这些改变需要认真对待的内在问题。然而,我的意思决不是想说明,我实际是如何作出这些改变,又为什么要作这些改变的。我想,我真的不知道个中原委。如果真要我说,我也只可能虚构一番,仅仅是想当然耳。

我对政治的正义观念、重叠共识的观念这类理念的最初用法,容易让人产生误解,导致了一些反驳,使我始料不及,大惑不解:像政治的正义观念和重叠共识观念这样简单的理念怎么会被人误解?看来我是低估了使《正义论》连贯一致这一问题的深刻性,想当然地认为遗漏几点解释无伤大雅,可这些解释对于令人信服地陈述政治自由主义来说却是至关重要的。在遗漏的这些解释中,主要的有如下几点:

1. 公平正义的理念是一种独立的观点,而重叠共识的理念则是对稳定性的解释;

2. 对简单多元论与理性多元论的区别;它与合乎理性的完备性学说理念的联系;以及

3. 对已被引进到政治(与道德相对)建构主义观念之中的理性与合理性的更充分说明,以阐明实践理性中权利原则与正义原则的基础。

补充进这些解释之后,现在我相信那些含糊之处得到了澄

清。我要感谢的人很多，大部分已在全书各处的脚注中注明。我要特别感谢那些与我就上述疏漏之处进行过很有启发的讨论的人，他们让我获益匪浅。

从一开始起，我同 T. M. 斯坎伦就政治建构主义和更一般意义上的建构主义进行过富有启发性的探讨，这使得本书第三讲对此一观点的表述要比一九八〇年的初稿更为清晰；我们还讨论过理性与合理性之间的区别，以及如何按一种政治的正义观念来详细说明理性（本书第二讲第一至三节），在此，我对他深表谢意。

我感谢罗纳尔德·德沃金和托马斯·内格尔。在参加一九八七年至一九九一年间纽约大学举办的小型研讨会上，我同他们俩有过多次交谈；一九八八年六月，我们在那波利的桑塔露西亚饭店那间客人稀疏的酒吧里，进行过一次有关作为一种独立观点的公平正义理念（第一讲第五节）的珍贵而富有启发的午夜长谈。

维尔弗雷德·亨舍提出，需要有一个合乎理性的完备性学说的理念，以与一种绝对无条件的完备性学说相对（第二讲第三节），我们在一九八八年五、六月间就此作过数次有益的讨论。谨向他表示感谢。

耶和华·柯亨强调了区别理性多元论与简单多元论（第一讲第六节之二）的重要意义，我们在一九八八到一九九〇年间对理性这一理念作过许多有价值的讨论，他在一九九〇年五月发表的文章里对这些讨论进行了总结。谨对他致以谢意。

泰勒·伯格在一九九一年夏天给我写来两封长信，对本书第三讲的早期样稿提出了质疑和批评。他说服了我，让我认识到，我非但没有清楚地说明能同时为康德的道德建构主义与我的政治建构主义提供一种有关道德自律和政治自律之说明的方式，

而且我在把政治建构主义与合理直觉主义作对比时，甚至僭越了一种政治的正义观念的界限。为了努力纠正这些严重错误，我完全重写了该讲的第一、二节和第五节。我谨向他表示感谢。

如上面的日期所示，我只是在最近几年才对政治自由主义有了一种清晰的理解，或者说，我是这么认为的。虽然我以前的许多论文以相同或相似的标题出现在本书里，而且内容也大致相同，但我对它们都作了相当大的调整，以使它们合在一起表达我现在以为是连贯一致的观点。

在脚注中，我已尽量表达我对其他人的感激之情。然而，对下列各位的谢意由来已久，只是由于这样或那样的原因，我无法用脚注的方式恰如其分地表达之。

自七十年代后期开始，我就同伯顿·决本对这些演讲中的问题进行过详细的讨论，那时候，政治自由主义的理念便开始在我 xxvi 心里成形。他的大力鼓励和严厉的权威性批评使我所获良多。我对他的感激无以言表。

已故的大卫·萨切斯从我们一九四六年相识起，便同我讨论本书行文中所考虑的许多问题，特别是有关道德心理学的问题，而对于本书的主题内容，萨切斯和我于八十年代在波士顿有过详尽探讨，这些谈论对我非常珍贵。一九八二年春夏时节，我们讨论了我在一九八〇年于哥伦比亚大学所作的演讲中发现的各种各样的困难；一九八三年夏，他帮我拟就了“作为主题的基本结构”的一份相当完善的修改稿，还帮我准备了一份比原先好得多的“基本权利及其优先性”一讲第六节的文稿，该稿把社会的理念作为一个由多社会联合体组成的社会联合来处理。我希望以后的某个时候能用上这两篇稿子。一九八六年夏，我们又重新改写了一九八五年五月我为纪念 H.L.A. 哈特在牛津大学演讲的讲稿。这份经过修改的讲稿发表在一九八七年二月份的

《牛津法学研究杂志》上，其大部分内容又再次出现在本书第六讲中。我谨对他深表感激。

我谨向已故的朱迪·施克拉女士致以深深的谢意。从我们三十多年前相识起，她同我进行过不胜枚举的有益探讨。虽然我从没有作过她的学生，但我从她那里学到的东西同一个学生差不多，甚至还要学得好一些。对本书，她指出了我应该求索的方向，这一点尤有助益；在历史解释问题上，我总是仰赖她，而在本书的许多地方，这些历史解释都是关键性的。我们最后一次讨论就是有关这类问题的。

我谨向萨缪尔·谢福勒表示感谢。他在一九七七年秋季学期寄给我一篇短文：《道德的独立性与原初状态》，他在该文中指出，我《道德理论的独立性》(1975)一文的第三部分与我在《正义论》中提出的反驳功利主义的诸论点之间存在一种严重冲突，我那篇文章探讨的是人格认同与道德理论的关系。[15] 我记得，那时候(那一年我在休假)我正着手考虑，《正义论》的观点是否需要重构，重构的程度又有多大。正是探索这一问题而非别的论题的决定，最终促成了我一九八〇年哥伦比亚大学的演讲，并促成了我后来写出一些阐发政治自由主义理念的文章。

我谨向爱琳·凯丽致谢。在过去两年左右的时间里，她帮我阅读了本书的手稿，指出了原文中的含糊之处并建议予以澄清；她指出了多种方式，以此重新组织论点，使其更为有力；她通过提问和提出各种反驳，促使我重新组织整个行文。很难列出她促使我作出修改的那些评论，但有时她的评论使我作出一些重大修改。对于她的一些较重要的评论，我已尽力在脚注里表示

---

⑮ 谢福勒的论文后来发表在《哲学研究》杂志，第35期(1979)，第397—397页。

谢意。本书所具有的一些优点,在很大程度上得益于她的努力。

最后,我想对下面为原稿写过评论的各位人士一并致谢。他们是:

丹尼斯·汤普逊赐给我好几页极有价值的建议,除少数几条外,几乎所有的建议都促使我对原文作了修改或订正;有几处评论我已在脚注中注明,或者给予转述。

另一位是弗兰克·米切尔曼,他写了许多力透纸背的评论,以至现在我若不对原文进行深远而实质性的修改,就无法对之作出有益的反应,对此我觉得殊为遗憾。我只在一处(第六讲第四节之四)才得以谈论他所关注的问题。

此外,罗伯特·奥迪、肯特·格林那瓦尔特、保罗·怀特曼都寄给我有关第六讲的许多富有启发性的建议,我设法在本书中收进其中的一些,而有几条最后才收进来。

还有阿里萨·伯恩斯坦、托马斯·鲍格、锡那·施弗林赐给我大量的书面评论,只可惜我未能将这些评论全部考虑进去。我很遗憾,他们在本书中看不到他们的那些本来应该得到妥善处理的评论。让我感到遗憾的还有,在重印未加改动的《基本自由及其优先性》(1982)时,我对雷克斯·马丁在其《罗尔斯与权利》一书中、特别是其中第二、三、六和第七章中所发表的富有探索性的批评没有给予答复。[16]

最后,我要感谢我的妻子玛德和我们的女儿莉兹、米歇尔·任菲尔德、马修·琼斯,是她们帮我订正文字,分页校样,做这些倒霉的苦差事。

约翰·罗尔斯

一九九二年十月

---

[16] 《罗尔斯与权利》(劳伦斯:堪萨斯大学出版社,1985)。

平装本导论

xxxvii

在这篇平装本导论中，我想就本书的主要理念给读者提供一个阅读指南。①《政治自由主义》的一个主要目标，是想讨论秩序良好的**公平正义**的社会②（它是我在《正义论》[1971]一书中阐明的）是如何通过一种政治的正义观念来获得理解的，而且，一旦它适合于理性多元论的事实（第3页以后，第36页以后）③，又是如何受一种政治的正义观念规导的。我首先从政治领域的理念以及政治的正义理念开始，将公平正义的观念作为

xxxviii

① 我当感谢几位帮助我成就这篇导论的人士：佩西·勒宁与我就如何撰写本篇导论进行了多次讨论，并帮我几次校改开篇；诺曼·丹尼尔斯与我就稳定性在政治自由主义的作用问题作了多次富有启发的谈话；艾林·凯丽、T.M.斯坎伦和丹尼斯·汤普逊给予我许多极有价值的建议，对此我都高兴地接受之；最后还有伯顿·决本，我与他有过多次长时间的谈话，并从他对如何组织和改进最后文本定稿的不胜枚举的思考与批评中，获益良丰。没有他们以及稍后我还要提到的其他人士的帮助和努力，我是难以完成这篇导论的。

② 我之所以用黑体字标示"**公平正义**"这一短语，是因为它是一种特殊的正义解释的恰当名称，而且人们总是这样来理解它。我将用**学说**这一术语来表示各种完备性的观点，用**观念**这一术语来表示一种政治观念及其组成部分，诸如，作为公民的个人观念。理念这一术语则被作为一种普遍性的术语来加以使用，它可以根据上下文指这两个词的任何一个。凡参考《正义论》和《政治自由主义》两书，均以括弧标明第几讲、第几节或页码数。

③ 该事实是这样的：如果该社会的制度是自由的，一种合乎理性的完备性学说——包括宗教的、哲学的和道德的学说——的多元性，乃是民主文化的正常状况。

一个范例来讨论。我以为，这些理念以及它们与各种完备性[1]学说之间的区别，乃是政治自由主义中最为关键的理念。《政治自由主义》第一部分的各讲、第二部分的第五讲阐述了这些理念，并对其他必要的观念作了界定。《政治自由主义》的另一个目标，是想讨论如何理解一个包含着大量合乎理性的政治观念之秩序良好的自由社会。在这一情形中，既存在理性多元论的事实，也存在族类性的、尽管相互不同却又合乎理性的诸种自由主义政治观念；我所探讨的是，在这两种条件下，社会统一最合乎理性的基础何在。我在该书的第二部分，也就是这些理念所出现的第四讲和第六讲，讨论了这些问题。我将集中探讨民主政体中的公民理念，以及该理念是如何与政治合法性和公共理性相联系的。我想强调指出，政治领域的理念和一种政治的正义观念本身都是规范性的和道德的理念，这就是说，它们的"内容是由某些确定的理想、原则和标准所给定的，而这些规范又清晰地表达了某些价值，在我所谈的情况中，它们清晰表达了某些政治价值"（见注释⑪）。我还要解释公平正义在《正义论》和《政治自由主义》两书中的地位。

xxxx

1. 在探讨这些问题之前，我应该解释一下，阅读《政治自由主义》的一个障碍是，该书没有明确地确认它所谈论的哲学问题。而人们在阅读《正义论》时，则不存在任何这样的障碍：该书力求明确地从洛克、卢梭和康德所代表的社会契约论中开出一种正义论，该正义论不再受到那些常常被认为是致命性的反驳，并证明它优于长期占宰制性地位的功利主义传统。《正义论》希望阐明这样一种正义论的结构性特征，以使其最接近我们所考

[1] 我已对完备性学说作了界定（第十三节）。它与一种政治的正义观念相区别，因为它适用于所有主体及其生活各部分的美德[解释]。

虑的正义判断,因之给民主社会提供最适当的道德基础(见该书第Ⅷ页)。这是一个人们已经认识到的哲学问题,尽管它可能是一个学究性问题。

确认《政治自由主义》最初所谈的这个哲学问题的障碍在于,该书第一讲的开篇没有清楚地解释这一问题,在第一讲中(第4页),我提出了这样一个问题:当一社会中自由而平等的公民因其诸种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而形成深刻的分化时,一个正义而稳定的社会何以可能保持其长治久安?倘若问题在于该社会如何基于正当理性基础而保持长治久安(第143页以后)——它总是与稳定性的理念相关[5]——那么,在诸如康德和密尔这类相互冲突的完备性自由主义学说中,为什么还会存在这类根本问题?即便它们是因不同原因而存在这类问题,它们之中到底是那一种学说(让我们假定)认可了一种正义的民主政体呢?确乎,这个问题看起来并不复杂。因此我们应该以下述方式更尖锐地提出这一问题:对于那些认肯某一基于宗教权威(譬如说,教会或《圣经》)的宗教学说的人来说,如何可能让他们也坚持一种支持正义民主政体的合乎理性的政治观念?

关键在于,并非所有合乎理性的完备性学说都是自由主义的完备性学说;所以,问题便成了这些学说是否还能够基于正当理性而与一种自由主义的政治观念相容。为了探讨这一问题,我坚持认为,这些学说仅仅把民主政体当作一种临时协定来加以接受是不够的。相反,它们必须把这一民主政体作为社会各

---

⑤ "基于正当理性的稳定性"这一短语在《政治自由主义》一书的文本中并未出现过,但在《正义论》和《政治自由主义》的语境中,"稳定性"[这一语词]通常都表达了这种意味。

成员达成一种合乎理性的重叠共识(见第四讲第三节)之政体来接受才行。对于那些坚持一种宗教学说的信教公民,我们则可以这样提问:对于这些信教公民来说,当他们认可一种能够满足自由主义的政治正义观念及其内在政治理想和内在价值的制度结构时,以及,当他们不是仅仅鉴于政治力量与社会力量之间的平衡考虑而持守民主社会时,他们如何可能使自己成为全心全意的民主社会成员?

为了提供一个简略的回答,《政治自由主义》一书原导论已经谈到了这些问题。政治自由主义不是一种启蒙自由主义的形式,即是说,它不是一种完备性的自由主义学说,不是一种常常被认为是基于理性并被视为是适合于现代的世俗学说,基督教时代的那种宗教权威已不再具有宰制性了。政治自由主义没有上述这些目标。它姑且认可存在各种完备性学说这一理性多元论的事实,同时也把这些学说中的某些学说看作是非自由主义的和宗教性的。政治自由主义的问题,是为一种立宪民主政体制定一种政治的正义观念,在这种立宪民主政体中,人们可以自由地认可各种合乎理性的学说之多样性存在,包括宗教的和非宗教的;自由主义的和非自由主义的;因而他们可以自由地生活在这一政体中,并逐步理解该政体的美德。需要强调指出的是,政治自由主义并不想取代各种完备性的学说,包括宗教的和非宗教的完备性学说,但它有意与宗教和非宗教的完备性学说都保持区别,而且希望这两种完备性学说都能接受它。我对这些看法都已有过强调和简略的表述(见第 xviii)。

此外,我花了一些篇幅(第 xxi—xxvi 页)阐明《政治自由主义》一书所谈到的古代政治哲学与现代政治哲学之间的那种对比。古代人的中心问题是善的学说,而现代人的中心问题是正义观念。《政治自由主义》推测了之所以如此的原因。对于古代

人来说，宗教乃市民宗教，而建立一种善学说的任务则留给了哲学。对于现代人来讲，宗教乃是基督教的救赎宗教，它已在宗教改革时代发生了内在分裂和冲突，譬如天主教和新教；而这些宗教已然包括一种善——即一种救赎之善的学说。但是，当它们相互竞争的超验性因素不能达成妥协时，依赖教会或《圣经》的相互冲突的权威，无法解决它们之间的矛盾。它们之间不共戴天的战斗只能通过环境和精疲力竭的争斗才能缓和，要么通过平等的良心自由和思想自由才能缓和。环境和精疲力竭的争斗会导向一种临时协议；而平等的良心自由和思想自由有时则可以导向更有希望的达成宪法共识、进而达成重叠共识的可能性，正如我在《政治自由主义》第四讲的第六、七节里所提示的那样。

因此我再重复一遍：政治自由主义的问题是为一种（自由主义的）立宪民主政体制定一种政治的政治正义观念，在该政体中，各种合乎理性的学说——宗教和非宗教的；自由主义的和非自由主义的——之多元性可以基于正当理性得到认可。根本的困难是，由于在理性多元论的情形下，宗教的救赎之善无法成为所有公民的共同善，因而这种政治观念必须运用诸如自由和平等这类政治观念而不是宗教救赎之善的观念，并保证以适合于各种目的的手段（即首要之善，见《政治自由主义》第四讲第三、四节），使公民们能够理智而有效地运用他们的自由。尽管对有些人来说，这些问题可能看起来更多的是政治问题而非哲学问题，但人们经过了很长时间才认识到这一点。我们怎么说这并不要紧，只要我们认识了这些问题的本性就行。我之所以把它们看作是哲学问题，是因为一种政治的正义观念乃是一种规范性的和道德的观念，而且政治的领域和其他的政治观念也是如此。《政治自由主义》从这种政治的观点出发，讨论了立宪民主政体的主要道德观念和哲学观念：自由而平等的公民观念；实施

政治权力的合法性观念;理性的重叠共识观念;公共理性及其市民义务的观念;以及基于正当理性的稳定性观念。该书还探寻了适合于现代民主社会之公民的最合乎理性的社会统一基础。总而言之,《政治自由主义》考究了在各种合乎理性的学说——宗教的与非宗教的;自由主义的与非自由主义的——多元性环境下,一种秩序良好而又稳定的民主政府是否可能的问题,甚至考究了如何使它本身始终如一的问题。

xlii

2. 以此为背景,我现在来谈谈读者指南。《正义论》第三部分假设,公平正义的良序社会是可能的,而且多多少少已成为现实。接着,该书还探询了这种社会是否稳定的问题。该书认为,自然法和人类心理学可以引导那些作为社会成员而在该社会里成长的公民获得一种正义感,这种正义感足以使他们世世代代坚持其政治制度和社会制度。整个论证在该书的第八、九两章达到顶点,通过对道德学习诸阶段和稳定性诸阶段的概括性阐述表达出来。在任何时间内,稳定性都意味着有正当理性的稳定性。这意味着公民行动所依据的理性包括那些由他们所认定的正义解释——在此情形下,包括公平正义的完备性学说,[⑤] 该学说表现了他们的有效正义感的基本特征——所提供的理性。

然而,由于在《正义论》中,公平正义的原则有一种立宪民主政体的要求,而且由于理性多元论的事实乃是一社会文化在这些自由制度情景中长期作用的结果(见该书第 xvi 页),所以《正义论》中的论证依赖于其正义原则得以实现的前提。该前提是,在秩序良好的公平正义社会里,公民们都坚持相同的完备性学说,而这也包括康德的完备性自由主义的那些方面,公平正义的

---

⑤ 作为一种完备性的道德观点,它表示公平正义乃是公平正当性的一部分(《正义论》,第 17 页,第 111 页)。

原则可能隶属于这种完备性学说。但是,由于理性多元论这一事实,此种完备性观点是不可能为公民们普遍坚持的,更不用说是一种宗教学说,或是某种形式的功利主义了。

在这种处境下,政治的观念又能够提供什么,来作为引导公共政治讨论——正是基于这种公共政治讨论,认肯各种相互冲突的、宗教的和非宗教的然而却又是合乎理性的完备性学说的公民们才会达成一致——的原则与理想之共同基础呢? 人们不能明白,在各种相互冲突的完备性学说之间,怎么会出现一种合乎理性而又正义的临时协定。我们只是设想,历史的环境已经证明,各派力量至少暂时都从各个方面支持现存的安排,这些安 xlii 排恰巧对各派都是公正的。然而,当两种救赎宗教发生冲撞时,能否有什么解决冲突的办法跨越这种冲撞呢? 我已经谈到(见前述之一),有时候,一种临时协定可能发展成为各种合乎理性学说之间的一种重叠共识(第四讲第六、七节)。正如我在该书第四讲第三节所解释的那样,重叠共识理念的目标和动机都是道德的,它使这种共识达于稳定,超越学说的分化。这一点便使稳定性有了正当的理性基础(第143页以后),而且也使这种共识区别于临时协定。

3. 因此,《政治自由主义》的主要目标是想表明,《正义论》中秩序良好的社会理念可以重新予以阐发,以解释理性多元论的事实。为达此目标,该书将《正义论》所提出的公平正义学说转换为一种适应社会基本结构的政治的正义观念。[7] 将公平正义转换为一种政治的正义观念,要求重新阐发作为政治观念的各

---

[7] 所谓基本结构,意指社会主要的政治、宪法、社会和经济制度,以及它们如何相互契合,形成一种永久性社会合作的统一图式(第11页以后)。这种结构完全属于政治领域之内。

构成性理念，它们构成了公平正义的完备性学说。[8] 在《正义论》中，这些构成要素中的一些看起来可能是宗教的、哲学的或道德的，而且实际上也可能的确如此，因为《正义论》并不对完备性学说与政治观念进行区分。这种转换是通过《政治自由主义》第一部分的各讲和第二部分的第五讲来完成的。我把一种政治的正义观念称之为独立的观点（见该书第10页，第12页），这时候，它就不再被解释为是从某种完备性学说中推导出来的，或是某完备性学说的一部分。这样一种正义观念想要成为一种道德的观念，就必须包含其自身的内在规范理想和道德理想。

我们可以这样阐释这类理想中的一种理想：当公民们相互间都把对方看作是一个时代传延的社会合作系统中自由而平等的公民时，他们准备相互提供公平的社会合作项目（通过各种原则和理想来规定这些项目），而且他们都一致同意按照这样条款行动，即使在某些特殊环境下要牺牲他们自由的利益时也要如此，假如其他人也接受这些项目的话，这时候，他们就是有理性的。因为这些项目是公平的，提出这些项目的公民必定理性地认为，那些被提供这些项目的公民也会理性地接受它们。请注意，“理性地”这一语词出现在这一系统表达的前后两端：当公民提出这些项目时，我们必定理性地认为，提出它们的公民也会理性地接受它们。而且，他们必须以自由而平等的公民身份这样做，而让步则是那些被支配或被操纵的公民的让步，或者是在一

⑧ 这并不需要改变公平正义学说的许多内容。比如说，除了其所属的构架之外，正义两原则和基本结构的意义与内容都是一样的。另一方面，正如我将要在稍后的行文中谈到的那样，《政治自由主义》强调了政治自律与道德自律的差异（见第二讲之六），并很谨慎地强调指出，一种政治的正义观念只包括前者。《正义论》没有作这种区分，在该书中，自律被解释为康德式的道德自律，是从康德的完备性自由主义学说中引申而来的（见《正义论》的第四十、七十八、八十六节）。

种较低政治地位和社会地位的压力下被迫这样做。我把这一点看作是相互性的标准(见第49页以后,第50页)。[9] 因此,政治的权利和义务即是道德的权利和义务,因为它们都是政治观念的一部分,而该政治观念乃是一种具有其内在理想的规范性(道德的)观念,尽管它本身并不是一种完备性学说。[10]

关于一种完备性学说的道德价值与一种政治观念的(道德)政治价值之间的差异,可以自律的价值为例。这种价值至少可以表现为两种形式。一种形式是政治自律,法律的独立性,有保证的公民之政治正直,以及他们与其他公民在行使政治权力时所共享的政治正直。另一种形式是表现在某种生活方式和反思之中的道德自律,这种反思批判地省查着我们最深刻的目的和理想,正如密尔的个体性理想所表现的那样,[11] 或者是把康德的自律学说当作一个最好的例子。[12] 如果说,作为一种道德价值的自律在民主思想史中占有一种重要地位的话,它却不能满足需要理性的政治原则的相互性标准,也不能成为政治的正义观念的一部分。许多信念公民拒绝把道德自律作为他们的生活方式。

在从公平正义的完备性学说到公平正义的政治观念这一转换中,作为拥有道德人格及其充分的道德行为主体之能力的个人理念则被转换为公民的理念。在道德的和政治的哲学学说中,人们讨论了道德行为主体的理念,以及行为主体的理智力量、道德力量和情感力量。个人被看作能够履行其道德权利并

---

⑨ 在强调"理性地"这一语词出现在该系统表达的两端时,我根据需要,对相互性的标准作了较《政治自由主义》一书更为充分的陈述。

⑩ 例如,我们可以在第145页所描述的第三种观点中看到这一点。

⑪ 见《论自由》第三章,尤其是第一至第九段。

⑫ 在此,请读者回顾一下脚注⑧所谈到的康德的自律学说。

担负其道德义务的个人，并认为他们都受各种适合于该学说所具体规定的每一种美德的所有动机的支配。与之相反，在《政治自由主义》一书中，个人却被看作是自由而平等的公民，是享受着公民身份之政治权利和政治义务的现代民主社会的政治个人，他与其他政治公民有着一种政治关系。当然，这种公民也是一个道德的行为主体，因为正如我们业已看到的那样，一种政治的正义观念也是一个道德观念(见第 11 页注释)。但是，我们所考量的这些权利与义务、还有这些价值，都受到了更多的限制。

公民身份的根本性政治关系具有两个独特的特征：第一，它是社会基本结构内部的公民关系，对于这一结构，我们只能因生而入其中，因死而出其外(第 12 页)；[13] 第二，它是一种自由而平等的公民关系，这些公民作为一个集体性实体来行使终极的政治权力。这两个特征立刻给我们提出了这样的问题：当宪法根本和基本正义问题产生危机时，具有这种关系的公民怎样才能绝对尊重其立宪政体的结构？又怎样才能通过他们自己在这一结构中的各种法规和法律来遵守其立宪政体的基本结构？理性多元论的事实比其他任何事实都更尖锐地提出了这一问题，因为它意味着，受到各种不同的完备性学说——宗教的与非宗教的——熏陶的公民们之间的差别是无法调和的，因为这些完备性学说包含着诸种超验性因素。这样一来，什么样的原则和理想才是公民们平等共享终极政治权利、以使他们每一个人都能合乎理性地相互证明其政治决定的正当合理性呢？

答案是通过相互性的标准来给予的：只有当我们真诚地相信我们为自己的政治行动所提供的理由有可能为其他公民合乎

---

⑬ 对于现存的［社会基本］结构，我们只能因死而出其外。见第 136 页，注释④。

理性地接受下来,作为他们行动的正当证据时,我们对政治权力的行使才是恰当的。[14]这一标准适用于两个层面:一个层面是宪法结构本身;另一个层面是按照这一结构制定的特殊的法规和法律。合乎理性的政治观念必定只能那些能够满足这一原则的宪法的正当合理性。当我们把这一标准运用到宪法的合法性和那些在宪法指导下所制定的法规之合法性时,便产生了我们可以称为自由主义的合法性原则(第137页)。[15]

为了发挥其政治角色的作用,公民被看作是具有适合于这一角色的理智能力和道德能力的,诸如,由一种自由主义观念所给定的政治的正义感的能力;一种形成、遵循和修正其个体善学说的能力;[16] 还有他们具有维持正义的政治社会所需要的政治美德能力。(当然也不可否认,他们还具有的超出这一范围的其他美德能力和道德动机。)

4.《正义论》中的两个理念都需要满足理性多元论的事实要求,这两个理念是:合乎理性的重叠共识的理念(第15页,第39页以后,第四章第三节)和公共理性的理念(第六章第四、七、八节)。如果没有这两个理念,那么我们就无法明白政治的正义观念在具体规定一良序社会——当它受一种政治观念规导时——

---

[14] 我想解释一下,严格地说,在这里不存在任何争论的余地。前面一段文字仅仅描述了一种制度情景,在这一制度情景中,公民们处于某些确定的关系之中,并考量某些确定的问题,如此等等。然后我们可以说,从这一制度情景中,产生了对公民遵循相互性标准的义务要求。这种义务缘于该书第49页以后所刻画的个人之理性的理念。在T.M.斯坎伦的《允诺与实践》(载《哲学与公共事务》第19卷第3期,1990年夏季号)一文中,人们可以发现类似的推理,但所例举的例证却全然不同。

[15] 以上两段文字总结了第135页以后的基本思想。

[16] 此处的术语用法遵循前面注释②的用法。《正义论》和《政治自由主义》都谈到了(完备性的)善观念。从此处开始,我们都将它作为一种学说来参引。

的公共理性的过程中所发挥的作用(或者说,正如我们将要看到的那样,是一组政治观念所发挥的作用)。在执行这一规念使命时,公平正义(作为已经转换了的公平正义之政治观念)便成了主要的范例。

在此,我不想超出我描述重叠共识的理念。相反,我只想解释一下与之相关的两点。其一,理性多元的事实导致——至少在我看来——政治的正义观念,因之也导致政治自由主义的理念。因为,能够系统表达一种可能为那些非自由主义学说所认可的自由主义政治观念的,恰恰是这一思想,而不是以一种完备性的自由主义哲学学说来对抗各种宗教的和非自由主义的学说。要找到这种政治观念,我们无须抱着在各种完备性学说之间强求均衡或搞平均化的目的,来看待这些众所周知的完备性学说,也不必通过剪裁该政治观念,使其适合这些完备性学说,来寻求与社会现存的那些完备性学说的足够多数达成妥协。这样做乃是诉求于错误的共识理念,是以错误的方式使政治观念政治化(第39页以后)。[17] 相反,我们系统表达的是一种独立的政治观念,它具有其内在的(即道德的)通过相互性标准表达出来的政治理想。在此方式,我们希望各种合乎理性的完备性学说能够基于正当的理性,认可该政治观念,因而该政治观念被视为一种重叠共识。

关于重叠共识的另外一点是,《政治自由主义》没有任何企图想证明或者表明这种共识可以作为合乎理性的政治正义观念的最终形式。它所做的,最多也只是提出一种独立的自由主义政治观念,该政治观念并不反对各完备性学说自身的基本理由,也不排除形成一种具有正当理性的重叠共识之可能性。《政治

[17] 另见第九讲第二节,第389页。

自由主义》特别解释了某些历史事件和历史过程，这些历史的事件和过程似乎已然导致了共识，而另一些则有可能发生（第四讲第六至第七节），但是，对这些常识性政治社会学事实的观察，并不构成我们的证据。

除了相互冲突的完备性学说之中，《政治自由主义》还认识到，在任何一个实际的政治社会里，社会的政治争论也有着大量各种不同的自由主义的政治正义观念相互冲突（第6页以后）。这便导出《政治自由主义》的另一个目标，即探讨这样一个问题：如果不仅存在理性多元论的事实，而且也存在着诸多合乎理性的自由主义政治正义观念的家族之争，那么，一个秩序良好的自由主义政治社会又是如何形成的？自由主义的观念规定了三个条件：[18]（第6页）：首先是某些权利、自由［权］和机会（它们都是民主政体中人们十分熟悉的）的具体规定；其次是这些自由的特殊优先性；第三则是各种维度，它们确保着所有公民——无论他们的社会地位怎样——都拥有充分适应于各种目的[19]并使他们理智而有效地运用其自由权利和机会的手段。请注意：我在此所谈论的是自由主义的政治观念，而非自由主义的完备性学说。

我之所以相信公平正义——它的两个正义原则，其中当然包括差异原则——是最合乎理性的观念，是因为它最能满足这 *xlix* 些条件。[20] 但是，当我把它看作是最合乎理性的（甚至于，哪怕许多理性者可能并不同意我的观念）时，我也没有否认，其他的观

⑱ 《政治自由主义》是把这些条件作为特点来讨论的。"条件"这一术语要比"特点"更好些，因为依我理解，正是这些条件界定了一种自由主义的政治观念。

⑲ 这一术语涉及到首要善，正如《政治自由主义》第五讲第四节所界定的那样。

⑳ 这并不否认我必须对公平正义［的观念］作某些改变。比如说，第八讲就按照H.L.A.哈特的批评，对有关基本自由的解释作了修正。第五讲的第三、四节也按照K.J.阿罗、阿马特雅·森、耶和华·柯亨、T.M.斯坎伦和其他人的批评对有关首要善的解释作了修正。我还可能根据托玛斯·内格尔和德雷克·帕菲特、以及简·英

念也能满足自由主义观念的规定[条件]。的确,如果我否认存在着其他可以满足这一规定[条件]的理性观念,譬如说,某种可以替代差异原则的观念,某种改善社会福利——这种改善在服从一种保证每一个人都能获得充分实现其目的的手段的约束——的原则,那我就真的是没有理性了。任何能够满足相互性标准并承认判断负担(第二讲第二节)的观念,都可以成为这样一种政治观念。在《政治自由主义》一书中,这些[判断]负担发挥着双重作用:它们是基于理性理念(第60页以后)的良心自由和思想自由之基础的一部分。而且它们使我们认识到,存在着各种相互不同和互不相容的自由主义的政治观念。

《政治自由主义》也关注为现代自由社会之公民所接受的社会统一(第133页以后)的最合乎理性的基础问题,尽管它并没有尽其所能地表达这种关注。社会统一的基础可表述如次:[21]

甲、社会的基本结构受一种或一类合乎理性的自由主义正义观念(或这两者的混合)的有效规导,该类[观念]中包括那种最合乎理性的观念。

乙、社会中所有合乎理性的完备性学说都认可该类合乎理性的观念中的某些观念,而且认肯这些学说的公民与

格利希的建议,修改正义储存原则及其推导理论(见第七讲:第274页的注释)。我相信这些修正和其他一些修正都未对公平正义[的观念]造成实质性的伤害,因为它的基本理想和原则依然如故,而这只会使它们的系统表达更加精致。毫无疑问,它们仍然需要作继续不断的修正和调整。

[21] 《政治自由主义》没有阐述[社会]统一的这一定义和我们所提示的基础问题。在此,还有在"答哈贝马斯"(第九讲第二节之一)一文中,我是首次明确地谈到这一问题。

那些否定该类观念中的每一种观念的人相比，长期占据绝大多数。

丙、当宪法根本和基本正义问题发生危机时，公共政治讨论总是、或几乎总是可以基于由该类合乎理性的自由主义正义观念所具体规定的理由，作出理性的决定，因为，该类观念中，有一种是每一个公民都认为最（或比较）合乎理性的。

很清楚，这一界定在好几个方面都是可以改变的。比如说，假设社会受最合乎理性的观念之有效规导，且公民们对这一点达到了广泛而普遍的反思平衡，这一基础可能在理想意义上是最合乎理性的。从实践的意义上看，最合乎理性的基础即是一种可以实际产生的基础，即：所有公民都一致认为，该规导性的政治观念合乎理性，某些公民甚至认为它最合乎理性。这足以使政治社会基于正当理性来保持稳定：因为该政治观念现在能够得到所有公民的尊重，至少将之看作是合乎理性的，就政治目的而言，这通常是我们能够期待的最佳结果。

5. 现在，我来考察一下公共理性的理念，并对第六讲第四、七、八节的内容作些补充说明。读者应该小心注意公共理性所适用的那些问题和论坛（第213—216页，第252页以后）——例如，各政治派别的争论，和那些寻求公职的人在讨论宪法根本和基本正义问题时所出现的疑问——并应把它们与背景文化中的许多地方区别开来（第14页），政治问题是在背景文化中讨论的，也常常是在民族的完备性学说内部来加以讨论的。[22] 这一

[22] 政治自由主义中的公共理性与哈贝马斯的公共领域里的公共理性不是一码事。见第九讲第一节；第382页注释。

理想是，公民们都在下列框架内，进行他们有关宪法根本和基本正义问题的公共政治讨论，[23] 在这一框架内，我们同样也可以合乎理性地期待，每一个公民都能真诚地尊重政治的正义观念，该政治正义观念表达着政治价值，是我们同样可以合乎理性地期待自由而平等的其他公民也能合乎理性地予以认可的观念（第226页，241页）。因此，我们必须有我们所求诸的原则和指导，以此方式，可以满足相互性的标准。我曾提出，认同这些政治原则和政治指南的一种方式，是表明人们在《政治自由主义》所讲的原初状态下，有可能认同它们（第一讲第四节）。其他人会认为，别的认同这些原则的方式更合乎理性。如果说存在着这类方式和原则的话，那它们也必须合乎相互性的标准（第226页以后）。

为了更清楚地解释公共理性所表达的相互性标准的作用，我想解释一下，它的作用是具体规定立宪民主政体中作为市民友谊之一的政治关系的本性。因为，当公民们在其公共推理中遵循这一标准时，该标准便塑造了他们的基本制度形式。[24] 譬如——我引证一些简单易明的例子——如果我论证，要否认某些公民的宗教自由，我们就必须对他们讲出我们的理由，这些理

[23] 宪法根本有关比如说什么样的政治权利和自由可以合乎理性地被包括在一部成文宪法中，这时候，我们假定宪法可以由最高法院或某个类似的机构来解释，基本正义问题与基本社会结构相互关联，所以，宪法并不涵括那些有关基本经济正义和社会正义的问题。

[24] 人们有时谈到，公共理性首先可以降低人们对政治实践意义上的民主之不稳定性和易受破坏性所产生的恐惧。这种反驳意见是不正确的，它没有看到公共理性及其相互性标准刻画了政治关系及其民主理想的基本特征，并反映着该政体的本性，我们所关注的正是这一政体的稳定性或易受破坏性。这些问题要优先于政治实践意义上的稳定性和易受破坏性问题，尽管任何一种民主观都肯定不会忽视这些实践问题。

由不仅是他们能够理解的——就像塞维塔斯(Michael Servetus, 1511—1553,西班牙神学家和殉道者——译者注)能够理解为什么加尔文在危急时刻要烧死他一样——而且是我们可以合乎理性地期待他们作为自由而平等的[公民]也可以合乎理性地加以接受的理由。无论何时,只要基本的自由权利被否认,在正常情况下,相互性的标准也会受到僭越。有什么样的理由既能满足相互性的标准,又能证明某些诸如奴役、或对选举权施加财产限制、或取消妇女的选举权这类主张的正当合理性呢?

当我们介入公共理性的推理时,我们还可以用我们的完备性学说作为公共推理的理由吗?我现在相信并因此在修改我第六讲第八节中的观点后认为,假如人们在恰当的时间里所提出的公共理性——它是由一种合乎理性的政治观念给定的——足以支持不论是何种为人们用来作为支撑的完备性学说的话,那么这些合乎理性的学说在任何时候都可以引入公共理性之中。[25] 我把这作为一项条款,[26] 它具体规定了我现在称之为的广泛的公共理性的观点。我在第249页以后讨论的三种情况也满足了这一条款。其中,具有特殊历史重要性的情况是堕胎主义者和公民人权运动。我说过,这两种情况并不能僭犯我所称

[25] 这一见解比《政治自由主义》第六讲第八节所讲到的具有更大的容忍度,它具体规定了将这些完备性学说引入它所涉及的包容性观点的某些条件。这一宽泛的观点(我如此称之)不是我原创的,而是艾林·凯利(在1993年夏天)给我提议的。劳伦斯·所罗门也有类似的观点,他对这一问题的最充分陈述发表在其《建构一种公共理性的理想》一文中,载《圣地亚戈法学评论》杂志,第30卷第4期(1993年秋季号)。在第747—751页,他有一个总结性的看法。而他较新的看法则发表在《太平洋哲学季刊》第75卷第3和第4期(1994年9—12月)。

[26] 对于如何满足这一条款,人们可能会提出许多问题。一个问题是:当它需要得到满足时,是同时呢?还是稍后?再者,谁该尊重这一条款?存在许多这样的问题——我这里仅仅指出其中的几个问题。正如汤普逊所指出的,人们应当弄清楚并确定该如何适当地满足这一条款。

的包容性观点。随胎主义和马丁·路德·金（公民人权运动的领袖——译者注）的学说之所以都属于公共理性，是因为他们都是在一个不正义的社会里提出其请求的，而且他们的正义结论合乎自由政体的宪法价值。我还说过，我们应该有理由相信，在公民的完备性学说中寻求这些理性基础，将有助于使社会变得更加公正。现在我看不出有什么必要去限制他们，即使他们越出了这一条款，所以我放弃了这些条件限制。公民在适当的时候通过公共理性来证明其结论的正当合理性的条款确保了这种必要。[27] 它还有一种好处，就是可以告诉其他公民，在我们的完备性学说中，有着使我们忠诚于政治观念的根基，因而强化了合乎理性的重叠共识所表现的稳定力量。由此便产生了此种宽泛性观点，并适合于我在第六讲第八节所举的那些例子。

关键在于，公共理性不是由任何一种政治的正义观念来规定的，当然也不仅仅是由公平正义单独来规定的。相反，它的内容——人们可能诉求的那些原则，理想和标准——乃是那些族类性的合乎理性的政治之正义观念，而这一族类性[观念]又是随时改变着的。这些政治观念当然不相容，它们有可能作为其相互争论的结果而得到修正。世世代代的社会变更也产生着新的群体，他们会有各种不同的政治问题。明显的例子是，各种观点都会提出与种族、性别和民族相关的新问题，而这些观点所导致的政治观念将与现存的观念产生矛盾。公共理性的内容不是固定不变的，任何一种公共理性都超出任何一种合乎理性的政治观念所规定的内容。

---

[27] 我不知道主张堕胎的人和金是否能够在任何时候都可以满足这一条款。但无论他们是否已经做到了这一点，他们但是可能做到这一点的。而且，由于他们已经知道公共理性的理念并分享着公共理性的理想，他们理应如此。我感谢保罗·魏特曼帮我指出了这一点。

对这种公共理性的宽泛性观点的一种反驳是，认为它仍然有太多的限制。然而，要建立这种宽泛的观点，我们就必须知道，宪法根本的紧迫问题或基本正义的问题（第四讲第五节）是无法通过任何现存的合乎理性的政治观念所表达的那些政治价值理性地加以解决的，也无法通过人们可能制定的任何这类观念来加以解决。《政治自由主义》并不认为这种情况永远也不会发生；它只是提示这种不太可能发生。我们无法在抽象的、超出实际情况的条件下，决定公共理性是否可以通过一种理性的政治价值秩序，来解决所有或差不多所有的政治问题。我们需要小心地弄清楚这些情况，以澄清我们该如何看待这些情况。因为如何思考一种情况，并不只取决一些普遍考虑，而且还取决于我们系统阐述的那些相关的政治价值，而这些政治价值可能是我们在反思某些特殊情况之前所没有想到的。

公共理性也可能看起来限制过多，因为它可能先解决一些问题。然则，它并不一般地决定或解决法律或政策的某些特殊问题。相反，它是各种公共理性的具体化，正是按照这些公共理性，这类问题才在政治上得到解决。比如说，我们可用学校祷告的问题为例。有人可能设想，一种自由主义观点可能会否定性地认为，这种作法在公共学校里是不可接受的。但是为什么会这样？我们必须考量人们在解决这一问题时可能诉求的所有政治价值，考量那些决定性的理由会倒向哪一方。这场争论的一个著名例子，是一七八五年弗吉尼亚议会下议院帕特里克·亨利 liv 与詹姆斯·麦迪逊绕建立格盎鲁教堂所展开的争论，争论含涉学校的宗教问题，他们的争论几乎只涉及到政治价值。[28]

㉘ 弗吉尼亚州议会下议院采用的对杰弗逊"建立宗教自由条款"提出的最严厉反驳，是由深孚众望的帕特里克·亨利提出的。亨利对保持国教的论证基于下述观点：即认为，"宗教知识具有一种矫正人们的道德、克制其罪恶、并保持社会和平的

也许，其他人认为，公共理性之所以限制过多，是因为它可能导致公民之间的相互疏远，[㉔]不能导致他们观点的一致。还有人宣称，它之所以限制过多，是由于它不足以提供解决所有问题的充分理由。然而，这种情况不仅发生在道德推理和政治推理之中，而且也发生在所有推理形式之中，包括科学和常识的推理。但对于公共理性的推理来说，可以与这样一些事例进行相关比较：在这些事例中，人们必须作出某种政治决定，如，立法者制定法律，法官判决案例。在这里，必须制定某种政治的行动规则，所有人都必须能够理性地认可达成该规则的过程。公共理性把公民的职责及其公民义务看作是可以与法官岗位及其判决案例的责任相类比的。正像法官要依据预先的法律根据、已获

天然倾向，如果没有一个有力的习教条款，宗教知识就无法发挥作用。”见汤姆·J.科里的《首要自由》(纽约：牛津大学出版社，1986)一书第四章对弗吉尼亚例子的讨论。亨利似乎并不是要论证基督教知识本身，相反，他似乎是想论证，基督教知识是一种实现基本政治价值、即公民的善和和平行为的有效方式。因此我认为，他所说的“罪恶”，至少有部分用意是指那些僭犯政治美德的行动，而这些政治美德乃是政治自由主义所确立(第194页以后)，而且是由其他民主观念表达出来的。撇开我们是否能够在学校组成祷告、让其满足所有必需的政治正义限制这一明显的困难不谈，麦迪逊对亨利条款的反驳，在很大程度上表明，国教对于维持有序的市民社会是否必要？他的结论是，没有必要。麦迪逊的反驳也取决于国教对社会和宗教本身的整合所产生的历史影响。见麦迪逊的《纪念与谏疏》一文(1785)，收入马尔文·梅耶尔编《国父精神》一书(纽约：巴波斯一梅利尔，1993)第7—16页。亦见科里的《首要自由》第142页以后。他引证了一些殖民地繁荣发展的事实，这些殖民地没有建立国教，最著名的是宾夕法尼亚和罗德岛，在这些州里，早期基督教具有反罗马帝国的敌对力量，而过去建立的各种国教都已堕落。在这些系统阐述中，我们得持几分谨慎，这些论证如果说不是全部也有许多论证是能够按照公共理性的政治价值表达出来的。学校祷告这一例子让人特别感兴趣之处在于，它表明，公共理性的理念不是一种关于特殊政治制度或政策观点，而是一种关于如何论证这些政治制度和政策、并对必须决定这一问题的公民实体证明它们的正当合理性的观点。

㉔ 我从保罗·奎因那里借用了这一术语。而这一理念则出现在《政治自由主义》的第六讲第七节之一和之二。

认准的法规解释原理和其他相关根据来判决这些案例一样,公民也要根据公共理性来推理,并接受相互性标准的指导,不论宪法根本和基本正义问题是否发生危机。

因此,在可能出现一种相互偏离的现象时,也就是说,在双方的法律证据看起来势均力敌时,法官断不可诉诸于他们自己的政治观点来裁决案情。对法官来说,这样做就是违反他们的责任。公共理性也同样如此:假如在出现[公民们]相互偏离的现象时,公民们都想把他们的完备性学说当作根本的理由,[30]那么,相互性的原则就会受到侵犯。决定宪法根本和基本正义的理由,不再是我们可以合乎理性地期待所有公民——尤其是那些宗教自由、选举权利或机会均等权利被否认的人——都可能合乎理性地认可的那些理由。从公共理性的观点出发,公民只应该投票赞成他们真诚地认为是最合乎理性的政治价值的规范。否则,我们就不能用那些可以满足相互性标准的方式来行使政治权力。

然而,一些有争议的问题,诸如堕胎问题,可能会导致各种不同政治观念之间的疏远,而公民们必定只是依据问题来投票。[31]的确,这是一种正常情况:各种观点的全体一致是不可期

---

[30] 我之所以使用**根本的理由**这一术语,是由于许多可能诉诸于这些理由的人,都把它们看作是公共理性的理想与原则和政治的正义观念之恰当根据或真实基础,包括宗教的、哲学的或道德的根据或基础。

[31] 有些读者已经自然地把我的那段脚注(第243页以后)读作是我赞成孕妇有权在头三个月堕胎的一种论证。但我本意非然。(这段脚注的确表达了我的意见,但意见并不是论证)我的失误在于,让人们怀疑这段脚注的目的仅仅是解释和确认紧接着这段脚注所注释的那段行文后面的陈述:即"与公共理性相冲突的完备性学说只是那些不能支持[我们所谈到的]诸种政治价值达到一种理性平衡[或理性秩序]的完备性学说"。为了解释我的意思,我使用了三种政治价值来解释这一问题,可能不是偶然的。我相信,对这些价值——当他们在公共理性的基础上确实得到发展时——给予一种更详细的解释,真的可能会产生一种合乎理性的论证。我不是说

待的。合乎理性的政治之正义观念也并不总能导致相同的结论(第 24 页以后),持守相同观念的公民也不是总能在特殊问题上达成一致。然则,投票的结果将被视为是合乎理性的,只要一合乎理性的公正立宪政体的公民都真诚地按照公共理性的理念来投票。这并不意味着结果是真实的或正确的,但它在此时刻是合乎理性的,并通过多数原则来约束公民。当然,某些人可能反对某一决定,就像天主教徒可能会反对一种同意孕妇有权堕胎的决定一样。他们可以在公共理性中提出一种否定堕胎的论据,只是他们没有赢得多数人的赞同。[32]但是,他们在他们自己的生活中并不需要行使堕胎的权利。他们可以确认这种权利属于合法的权利,因此他们不会强行抵制这种权利。这样做可能

它将是一种最合乎理性的或最具有决定性意义的论证。我不知道这种最合乎理性的论证会是什么样子,即使真的存在这样一种论证,我也不知道。(关于这种更为详细的解释,见朱迪思·嘉维斯·汤姆逊的《堕胎:谁的权利?》一文,载《波士顿评论》杂志,第 20 卷,第 3 期[1995 年夏季号];尽管我想补充几个附注,也无此意图,为了解释清楚这个问题,让我们现在设想一下,不存在任何对等的诸政治价值之间的理性平衡或秩序。这样一来,在此情况中,而且仅仅在这类情况中,一种否认堕胎权的完备性学说就与公共理性相冲突。然而,如果它能够较好地满足宽泛的公共理性的条款规定,或者至少也像其他观点一样,那么它就已经使其问题进入了公共理性。如果说一种完备性学说不是不合乎理性的,它在某一个或几个问题上也可能是不合乎理性的。

[32] 关于这类论据,见卡丁诺·伯纳丁在《无矛盾伦理学:何种框架?》(载《原创》杂志,第 16 期[1986 年 10 月 30 日]第 345 页,第 347—350)一文中提出的观点。卡丁诺提出的公共秩序理念包括这样三种政治价值:即,公共和平、人权的根本保护、法律共同体中人们共同接受的道德行为标准。进而他同意,并非所有的道德律令都能转换成为禁止性的市民法规,他认为,政治秩序和社会秩序的根本意义是保护人们的生活和基本人权。他希望根据这三种价值来证明否定堕胎权的正当合理性。在此,我不想评价他的这一论证,我只想说,这一论证已用公共理性的形式给予了清楚的表达。它本身是否是合乎理性的? 或者说,它本身是否比另一方式的论证更合乎理性? 这是另外一个问题。正像公共理性中任何一种形式的推理一样,这种推理也可能是谬误或错误的。

不合乎理性（第60页以后）：可能意味着他们试图强加他们自己 *lvii* 的完备性学说，而其他绝大多数遵循公共理性的公民不会接受这种学说。当然，按照公共理性的要求，天主教徒仍有继续反对堕胎的权利。教会的非公共理性要求其成员遵循其学说，这一点与他们对公共理性的尊重是完全一致的。㉝ 对这一问题，我暂不予深究，因为我的目的只是强调，公共理性并不能经常导致各种观点的普遍一致，它也不应如此。公民们在［各种观点的］冲突和论证中学习并从中获益，而当他们遵循公共理性来进行论证时，他们也就了解和深化了社会的公共文化。

6. 在前面第四节里，我们看到，一种自由主义的观念依三个特点结合并规定着自由和平等两种基本价值。前两个特点陈述了基本权利和自由、以及它们的优先性；第三个特点则保证有充分适应各种目的的手段，使所有公民能够理智而有效地运用他们的自由。当然，第三个特点必须满足相互性的标准，因之促使基本结构按照该标准的具体规定，防止出现过度的社会和经济的不平等。在缺少下列从（甲）到（戊）的制度规定或类似安排的情况下，合乎理性的政治自由主义认为，这些过度的不平等往往容易扩大。这是一种常识性政治社会学应用事实。

《政治自由主义》在三个地方简略考量了这种实际应用。它在第二部分的第四讲考量了这种应用。在第四讲第六节，它考察了一种宪法共识是怎样从更早时期逐渐形成的，在更早时期， *lviii*

㉝ 就我所知，这种观点与约翰·科特尼·莫雷神父在《我们坚持这些真理》（纽约：希德与沃德出版公司，1960，第157页以后）一书中提出的关于教会对避孕应采取的立场之观点相似。另见马里奥·科莫在一九八四年圣母院讲座上发表的关于堕胎的演讲，该演讲收入《语词之外》（纽约：圣马丁出版社，1993），第32—51页。我感谢莱斯利·格里芬和保罗·魏特曼帮我一起探讨并澄清了这一脚注和前面两个脚注所涉及的问题，是他们使我了解到莫雷神父的观点。

人们还是在有很大犹豫的情况下，把诸如良心自由一类的宪法原则当作一种临时协定来采用的。随后在第四讲第七节里，它又考察了一种宪法共识是如何变成一种重叠共识的。进而在第六讲第八节，我们看到，人们可能因为抱着加速向一种正义立宪政体的社会改革的希望，而引人一种支持合乎理性之政治观念的完备性学说。宪法共识与重叠共识之间的根本区别在于，前者是基于某些确保各种不同的自由权利之宪法原则的共识。这些原则——诸如良心自由——后来被扩展到包括《独立宣言》和《法国大革命人权宣言》在内的范围。

这些得到保障的自由被作为纯形式的自由而给予了恰当的批评(第八讲第七节)。[34] 由于这些自由本身的纯形式化，它们只是一种贫乏的自由主义形式，它的确根本不是自由主义，而是唯意志自由论(第七讲第三节)。[35] 后者并不用自由主义所使用的方式，将自由与平等结合起来；它缺乏相互性的标准，按相互性标准来衡量，它允许过度的社会与经济的不平等。在这种情况下，我们就没有基于正当理性的稳定性，而这永远是一种纯形式的立宪政体所缺乏的。需要这种稳定性的制度指标有以下五个方而：

> 甲、各种选举的公共经费负担和确保有关政策问题的公共信息之有效性(第八讲第十二至十三节)。对这些安排(和下列安排)的陈述仅仅暗示出，使被选代表和官员足以独立于特殊的社会利益和经济利益，并提供知识和信息，正是依据这些知识和信息，各种政策才能形成并接受公民利

---

[34] 黑格尔、马克思主义者和社会主义的作家们非常正确地提出这种反驳。

[35] 另见第七讲第四节之九。

用公共理性所对之进行的理智评价。

乙、确定的机会均等,尤其是教育与培训的机会均等。如果没有这些机会,社会各方就无法参与公共理性的争论,或无法为社会和经济的政策进言。

丙、满足自由主义第三个条件的适当的收入和财富分配:必须确保所有公民获得他们理智而有效地实现其基本自由所必需的、适合各种目的手段。[36] 缺少这一条件,那些拥有财富和较高收入的人就容易宰制那些财富和收入较少的人,并日益控制政治权力,使之有利于他们自己。

丁、通过中央或地方政府,或其他经济与社会政策,社会作为最后雇主。缺乏长远的安全感和从事有意义的工作机会与求职机会,不仅会伤害公民的自尊,而且会伤害他们的社会成员感,让他们觉得自己只是被社会收留的人。这会导致他们的自我憎恶、痛苦和愤恨。

戊、全体公民的医疗保健。

当然,这些具体制度并不能充分满足公平正义的原则。但是,我们所讨论的不是这些原则要求什么,而是开列出基本结构的前提条件,在这一结构内,当公民们自觉追寻公共理性的理想时,它就可能保护基本自由,防止过度的社会和经济的不平等。由于公共理性的理想包含一种公共政治慎思的形式,这些具体制度——前三项最为明显——是使这种慎思可能而有效所必需的。对于一理性的立宪政体来说,一种对公共慎思之重要性的

[36] 这一要求要远远高于依食居住方面或基本需求方面的简单要求。基本自由是由基本的自由权和机会来规定的,而这些自由和机会包括政治自由和公平进入政治运作过程的机会。

信念乃是根本性的,而要支持和鼓励这种政治慎思,就需要制定各种具体详细的制度安排。公共理性的理念告诉我们如何刻画政治慎思之社会根本性基础的结构和内容的特征。

我想以有关公共理性之协调性局限的评价作为本节的结论。有三种主要冲突:即公民间相互冲突的完备性学说所导致的冲突;他们不同的社会身份、阶级地位和职业所导致的冲突,或他们不同的种性、性别和民族导致的冲突;最后是由各种判断负担所导致的冲突。政治自由主义能够缓和但无法消除第一种冲突,因为从政治上讲,各种完备性学说是不能相互调和一致的。然而,合乎理性的公共立宪政体之正义原则,却可以帮我们调和第二种冲突。因为,一旦我们接受正义原则,或者把这些原则看作至少是合乎理性的(哪怕不是最合乎理性的),并了解到我们的政治制度和社会制度与这些正义原则相一致,第二种冲突就不再发生,否则就会强烈爆发。我相信,一个合乎理性的公共立宪政体可以在很大程度上消除这些冲突发生的根源,因为其政治正义的原则满足相互性的标准。[37]《政治自由主义》没有讨论这些冲突,而是将它们留待公平的正义[原则]去解决(如同在《正义论》中那样),或者留给某种其他合乎理性的政治之正义观念去解决。然则,由判断负担所导致的冲突却依然存在,它限制着公民可能达成一致的程度。

7.《正义论》和《政治自由主义》都力图探讨理性而公正的和秩序良好的民主社会如何可能,为什么公平正义在政治和社会世界的诸种政治观念中应享有一种特殊地位。当然,许多人都

---

[37] 我还相信,这样一个政体也可以公共地处理各种文化和民族(请将后一理念[即,民族的理念——译者注]与国家的理念区别开来)的差别问题。在这里,我遵循了易尔·塔莫尔在她的《自由主义的民族主义》一书中提出的观点。

准备接受这样一个结论：即，一个公正而良序的民主社会是可能的，甚至把它看作是明显的事实。一部分人富强起来，而另一部分无辜者则不可避免失落下去，这难道是不可接受的吗？但是，这是我们可以如此轻松地接受下来的结论吗？我们这样做的后果是什么？对我们的政治世界观来说会产生什么结果？甚至，如果从作为整体的世界来看，这样做的后果又会怎样？

哲学可以在许多普遍性和抽象性的层面研究政治问题，包括所有有价值的和有意义的政治问题。它可以探询，为什么在战争中用普通炸弹或原子武器对平民实施空中攻击是错误的。更一般地说，它可以探询正义的宪法安排形式，而这类问题恰当地说属于宪法政治学。更一般地说，它可以探询正义而良序的立宪民主是否可能、且如何可能的问题。我不是说，较一般的问题就是较哲学化的问题，也不是说，它们就较为重要。所有这些问题及其答案，只要我们能够找到这些问题及其答案，它们就具有相互联系，并共同充实着我们的哲学知识。

正义的民主社会是否可能？它能否基于正当的理性而保持稳定？我们对此问题的回答影响到我们对整体世界的背景思考和态度。而且，它在我们逐渐进入实际政治学问题之前就影响到我们的这些思考和态度，限制或激励我们参与实际政治的行动。对一般哲学问题的争论，不可能成为政治学的日常材料，但这并不会使这些问题成为无意义的问题，因为我们对这些问题之答案的思考，将塑造我们对政治文化的基本态度和我们的政治行为。[39] 假如我们姑且把不可能有正义而良序的民主社会当作共同的知识假定下来的话，那么，我们态度的品德和基调就将

---

[39] 在这一点上，我同意迈克·沃兹尔在《纽约书评》(1989年2月2日，第42页以后)上发表的对本杰明·巴伯尔《政治学的征服》一书的评论。

影响到这一知识。魏玛(指德国魏玛宪政时期——译者注)立宪政体失败的原因之一,乃是德国的传统精英都不支持其宪法,或是不愿意合作使其生效。他们不再相信有可能建立一种像样的自由议会政体。时机错过了,这一政体首先沦落为1930—1932年集权主义的内阁政府。当政府由于缺乏大众的支持而日见削弱时,兴登堡总统最终又被劝退,让位于希特勒,而希特勒却获得了民众的支持,于是,保守派的思想便有可能控制这些民众。[39] 另一些人可能更喜欢列举别的不同的例子。

本世纪的多场战争以其极端的残暴和不断增长的破坏性——在希特勒的种族灭绝的狂热罪行中达到顶峰——以一种尖锐的方式提出了这样一个问题:政治关系是否必须只受权力和强制的支配?如果说,一种使权力服从其目的的合乎理性的正义社会不可能出现,而人民普遍无道德——如果还不是无可求药的犬儒主义者和自我中心论者——的话,那么,人们可能会以康德的口吻发问:人类生活在这个地球上是否还有价值?[40] 我们必须从这样一种假设出发:即,一合乎理性的正义之政治社会是可能的,惟其可能,所以人类必定具有一种道德本性,这当然不是一种完美无缺的本性,然而却是一种可以理解、可以依其而行动并足以受一种合乎理性的政治之正当与正义观念驱动、以支持由其理想和原则指导的社会之道德本性。《正义论》和

[39] 见卡尔·施密特的《议会民主的危机》,艾伦·肯尼迪译(坎布里奇:麻省理工学院出版社,1988)。尤其请见第2版(1926)的前言和第二章。关于魏玛宪法,见德特勒伏·皮克特的《魏玛共和国》,艾伦·勒恩译(波士顿:企鹅图书出版公司,1991),尤其是第十一至十四章;以及克劳斯·费舍尔的《纳粹德国》(纽约:连续出版社,1995),第七章和结论,第258—263页。

[40] "如果正义荡然无存,那么人们就不再值得在这个地球上生活"(《生命的权利》,第四十九节以下,释义[五],《康德全集》,第六卷,第332页)。

《政治自由主义》力求勾画出适合民主政体的较合乎理性的正义观念,并为最合乎理性的正义观念提出一种预选观念。它们也都考量了公民们需要如何设想建构(《政治自由主义》第三讲)这些较合乎理性的观念,他们必须以怎样的道德心理学去长久地支持一个合乎理性的正义之政治社会。[41] 对这些问题的集中讨论,无疑只是部分地解释了文本这些对许多读者来说是抽象而又不常见的特点。

我不想为此辩解。

约翰·罗尔斯

一九九五年十二月

---

[41] 有关这种心理学,见《正义论》,第三部分,尤其是第八章;《政治自由主义》,第二讲第一至第三节。

目　录

第　一　部　分

政治自由主义:基本原理



第一讲　基本理念

3

政治自由主义是本书各讲的总标题，它有一种人们所熟悉的范围。然而，我用它来表示的意思与我认为读者可能设想的意思却殊为不同。这样一来，也许我应该从政治自由主义的定义开始，并解释我为什么把它叫做"政治的"。但是，任何定义最初都可能无用。所以，我便反其道而行之，先从民主社会中政治正义的第一个基本问题着手，即：在被看作是自由而平等的、并在整个生活中世世代代都能充分合作的社会成员之公民间，具体规定其社会合作之公平项目的最适当的正义观念是什么？

我们把这第一个基本问题与第二个基本问题，即以一种普遍方式理解的宽容问题结合起来。民主社会的政治文化总是具 4 有诸宗教学说、哲学学说和道德学说相互对峙而又无法调和的多样性特征。这些学说中，一些是完全合乎理性的，而政治自由主义把这些合乎理性的学说之多样性，看作是人类理性力量在持久的自由制度背景内发挥作用所不可避免地产生的长期性结果。因此，第二问题便是：这样把理性多元论事实当作自由制度之不可避免的结果来理解和给定的宽容基础是什么？将这两个问题结合起来便得：由自由而平等的公民——他们因各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化——所组成的公正而稳定的社会如何可能长治久安？

政治自由主义设定，最错综复杂的斗争显然是由那些具有

最高意义的缘故所引发的，也即是因宗教、哲学世界观和不同的道德善观念而发生的斗争。我们会惊异地发现，尽管在这些方面有着如此深刻的对立，在自由而平等的公民中依旧有可能进行公正的合作。事实上，历史的经验提示我们，这是很罕见的。如果说，我讲的这一问题太过陈旧，那么我相信，政治自由主义提出了人们多少还不熟悉的解决这一问题的办法。为了陈述这种解决办法，我们需要一组确定的理念。在本讲中，我设定出其中较核心的理念，并在最后（第八节）提出一种定义。

第一节　谈两个基本问题

1. 如果我们集中考察第一个基本问题，就会发现，过去两个世纪左右间民主思想的发展历程，使下述情况变得很清楚了：当今，人们对立宪民主的基本制度应该如何安排——如果这些制度要满足被视为自由而平等的公民间的公平合作项目的话——的方式，已没有任何一致看法。这一点已经在围绕如何使自由和平等的价值在公民权利与公民自由中得到最好的表达、以回答自由与平等的双重要求这一问题的各种深刻对峙的理念中表现出来。我们可以把这一分歧当作民主思想传统本身内部的冲突——即那种与洛克相联系的传统和那种与卢梭相联系的传统之间的冲突——来加以思考，与洛克相联系的传统更强调贡斯当所讲的“现代人的自由”，如思想自由和良心自由、某些基本的个人权利和财产权利、以及法律规则；而与卢梭相联系的传统则更强调贡斯当所讲的“古代人的自由”，如平等的政治自由和公共生活的价值。[①]这种为人熟悉的类型化对比，可能有助于我们

① 见《古代人自由与现代人自由的比较》（1819）一文，载本杰明·贡斯当：《政

确定各种理念。

作为回答我们第一个问题的一种方式，公平正义[②]力图在这两种相互抗争的传统之间作出评判：首先是通过提出两个正义原则，作为指导基本制度如何实现自由和平等之价值的指南；其次是具体指明一种观点，从这一观点出发，我们可以把这些原则看作是比人们所熟悉的正义原则更适合自由而平等的个人之公民理念。必须说明的是，当我们这样来设想公民时，某种确定的基本政治制度和社会制度的安排，就更适合于实现自由与平等的价值。我将正义的两个原则（见前备释）表述如次：[③]

> 甲、每一个人对平等的基本权利和基本自由之完全充分的图式都有一种平等的要求。该图式与所有人同样的图式相容；在这一图式中，平等的政治自由能——且只有这些自由才能——使其公平价值得到保证。
>
> 乙、社会的和经济的不平等要满足两个条件：第一，它 6 们所从属的各种岗位和职位应在机会公平均等条件下对所有人开放；第二，它们要最有利于那些最不利的社会成员。

治学著作》，必恩卡莫里尔·方顿纳编译（剑桥：剑桥大学出版社，1988）。导论中关于古代政治哲学问题与现代世界政治哲学问题之差别的讨论，说明了贡斯当区分的意义。

② 即在《正义论》中所提出的正义观念。

③ 对这些原则的陈述与《正义论》中的陈述不同，它遵循了《基本自由及其优先性》一文中的陈述，载《坦纳人生价值讲座》，第3卷（盐湖城：犹他大学出版社，1982），第5页。对这些改变的说明见该演讲第46—55页。这些说明对于修正《正义论》中关于基本自由的解释是重要的，也是我力图回答由H.L.A.哈特在其刊于《芝加哥法学评论》（1973年春季号，第535—555页）的批评性评论中提出的有力反驳所作的说明。可分别参见本书，第八讲，第291页，第331—334页。

这些原则的每一个原则都在一特殊领域里规导各种制度，不仅规导着基本权利、自由和机会，而且也规导着平等的要求。而第二个原则的第二部分还保障着这些制度保证的价值。[④]这两个原则——第一原则优先于第二原则——起规着实现这些价值的基本制度。

2.要澄清这些原则的意义和应用，可能需要作大量说明。由于这些问题不是我在这些演讲中所关注的，所以我只做几点解释便罢。首先，我把这些原则视为一种自由主义的政治正义观念之内容的范例化。这种观念的内容有三个主要特点：其一，它是确定的基本权利、自由和机会的具体化(即一种立宪民主政体所熟悉的那种形式的具体化)；其二，它规定权利、自由和机会的特殊优先性，尤其是它们相对于普遍善和完善论价值要求的优先性；其三，它包括各种确保所有公民充分有效地利用他们的自由和机会之尺度。人们可以用各种不同的方式来理解这些要素，故尔，有许多不同的自由主义。

进而言之，这两个原则通过三个要素表达了一种平均主义的自由主义形式。这三个要素是：1)保证政治自由的公平价值，以使这些自由不是纯形式的；2)机会的公平(也不是纯形式的)平等；3)所谓差异原则，它要求社会和经济的不平等要从属于职位和岗位的调整，以便使这些工作机会最有利于那些最不利的社会成员，无论这些不平等的层次如何，也不论这些不平等的大小程度怎样。[⑤]所有这些要素的地位依旧如《正义论》所述，其论

④ 这些保证的价值是通过首要善的目录索引而具体规定的。在第二讲第五节中，提到了如何实现这些保证的问题，第五讲第三至第四节则较充分地讨论了这一问题。

⑤ 我关于差异原则所作的解释产生了一系列问题。譬如，社会的最不利成员是通过描述给定的，而不是由一严格的设计者给定的(用索尔·克里普克《命名与必

证基础亦复如此。因而，我在这些演讲中，始终像以前一样，把平均主义的正义观念作为预设条件；而且，尽管我提到要随时修正我的观点，但在该观念的这一特征上我却丝毫未改初衷。[6]然而，我的讨论主题是政治自由主义及其构成理念，所以，我的大部分讨论是更一般地谈论自由主义诸观念，包括各种观念变异，比如，当我们考察公共理性的理念时便是如此。（第六讲）

最后，正如人们可能期待的那样，这些原则的重要方面将作为既定的东西略而陈之。特别是，一种在词典顺序上优先的原则可能要先于涵括平等的基本权利和自由的第一原则，前一原则要求满足公民的基本需求，至少，在公民的基本需求满足对于他们理解并有效实践这些权利和自由必不可少的情况下必须如此。当然，在运用第一原则时，必定假定这类原则。[7]但在此我并不深究这些问题和其他相关问题。

然性》一书［麻省，剑桥：哈佛大学出版社，1972］）的术语来说。进一步地说，这一原则并不要求以跨代的经济持续增长去无限制地使最不利者的期待向上膨胀。这与密尔的公正无增长状态之社会理念是相容的，在这种状态下，（实际）资本的积累为零。这一原则所要求的是，无论不平等有多严重，也无论人们为挣得更大回报而工作的意愿如何，现存的不平等都要以最有效的方式进行调整，以有助于最不利者的利益。这些简单的评论很不清楚，它们只表明，我这些演讲的重心不是那些复杂性。

⑥ 我之所以要作这一评论，是由于某些人一直以为，我所创造出来的这些政治自由主义理念，意味着我放弃《正义论》中的平等主义观念。我没有意识到任何含有这类改变的修正，并认为这种臆测没有任何根据。

⑦ 对于这种原则的陈述，以及对这两个原则的四个部分所作的一种富有启发性的较充分的陈述，包括一些重要的修正，请见罗德尼·皮弗的《马克思主义、道德和社会正义》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1989），第14页。我同意皮弗的绝大部分陈述，但不同意他的第三点之二，该陈述似乎要求有一种社会主义的经济组织形式。这里的困难不在于社会主义本身，但我不愿意在政治正义的第一原则中包括这种要求。我把这些原则看作是基本价值的制度（如我在《正义论》中所以为的样），按照这些价值，人们可以考虑某种形式的社会主义是否可以得到正当合理性证明，这要依我们所讨论的社会之传统和环境而定。

8 3. 相反，我转向我们的第一个问题，并探询政治哲学怎样才能为解决下述问题——即，能够确保民主自由和平等的最合适的制度系统是什么——找到一个共享的基础？也许，政治哲学最可能做的事，是缩小分歧的范围。然则，即令是人们曾坚定执守的那些确信也在逐渐改变：宗教宽容现在已为人们所接受，也不再有对迫害的公开辩护；同样，奴隶制——它曾引起我们内战——也被作为天然不公平的东西予以摈弃；然而，奴隶制的许多后果可能还残存于各种社会政策和不公开表现出来的态度之中，尽管任何人都不会为之辩护。我们把诸如信仰宗教宽容和反对奴隶制这样一些已定的确信汇集起来，并将隐含在这些确信中的基本理念和原则组成一种连贯的政治正义观念。要知道，这些确信都是些临时固定的观点，而任何合理的概念都必须对之加以解释。这样，我们就得从留意公共文化着手，这些公共文化是人们隐隐约约意识到的基本理念和原则的共同积累。我们希望能足够清晰地系统阐明这些理念和原则，以使它们能够结合成一种适宜我们最确定之确信的政治正义观念。我们将这样一种政治的正义观念表述为：一种可为人们接受的政治正义观念在恰当的反思、或在我于其他地方所讲的"反思平衡"[⑧]中，必须在所有普遍性层次上符合我们所考察的这些确信。

9 在一种非常深刻的层面上，公共政治文化可能由两种精神

⑧ 见《正义论》，第20页以下，第48—51页，和第120页以下。反思平衡的一个特点是，它包括我们在所有普遍性层次上所考虑的确信；任何一个层次都不能被视为基础性的，比如说，抽象原则的层次或特殊情形中的特殊判断。它们全都可能具有最初的可信性。在狭隘的反思平衡与广泛的反思平衡之间也有一种重要的区别，这种区别隐含在第49—50页所讲的（尽管没有使用反思平衡这一术语）第一种反思平衡与第二种反思平衡之间的区分中。在《道德理论的独立性》的第一节中首先使用了"狭隘的"与"广泛的"这两个词，该文载于《美国哲学联合会年刊》（1974）第49卷。

(minds)组成。的确,这必定与一种有关自由和平等之最合适理解的持久争论相关。这就提示我们,如果要成功地为公共一致找到一种基础,就必须找到一种将人所熟悉的各种理念和原则组成一种政治正义之观念的方式,该观念能用多少不同于以前的方式来表达这些理念和原则。公平正义试图通过利用一种基本组织化的理念来寻求这种方式,在这种基本组织化的理念内部,所有理念和原则都可以系统地相互联系和关联。这种组织化的理念便是作为一种自由而平等的个人——他们被看作是终身都能合作的社会成员——之间的公平社会合作系统的理念。它为我们回答第一个基本问题设定了一个基础。我将在第三节讨论之。

4. 现在我们设定,公平正义已经达到了它的目的,而且也找到了一种能为人们公共接受的政治观念。这样,该观念便提供了一种获得公共承认的观点,从这种观点出发,所有公民都能面对面地相互检验他们的社会制度和政治制度是否公正。通过引征已在他们中间公开认可为充分有效并经过这种观念本身而选出的理由,就使他们能够作出这种检验。每个公民都可以用同样的方式来评价社会的主要制度、以及它们是如何共同适应一种社会合作系统的,不论该公民的社会地位如何,也不论他更特殊的利益是什么。

因之,公平正义的目的乃是实践的:它本身表现为一种正义观念,该正义观念可以作为一种理性、明智而又代表公民意愿的政治一致之基础而为公民所共享。它表达了他们共享的和公共的政治理性。但是,要获得这样一种共享理性,正义观念就应该尽可能地超脱公民们所认肯的各种相互对立和冲突的哲学学说与宗教学说。在系统阐述这一观念时,政治自由主义将宽容原则运用到哲学本身。以前许多世纪被公开认定为社会基础的各 *10*

种宗教学说，已经逐步让位于所有公民——不论他们的宗教观点如何——都认可的立宪政府的原则。完备性哲学学说和道德学说同样都无法获得公民的普遍认可，而且它们再也不能——如果说它们曾经能够的话——作为人们公开承认的社会基础来发挥作用了。

因此，政治自由主义寻求一种政治的正义观念，我们希望这一观念在它所规导的社会中能够获得各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说的重叠共识的支持。[⑨] 获得这些合乎理性的学说支持，便为我们回答第二个基本问题——即，因宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化的公民，怎样才能维护一个公正而稳定的民主社会——奠定了基础。为达此目的，人们在通常情况下所欲求的是，我们在对有争议的基本政治问题的讨论中，习惯于使用的那些完备性哲学断定和道德观点应该让位于公共生活。公共理性——亦即公民在有关宪法根本和基本正义问题的公共论坛上所使用的推理理性——现在最好由一种政治观念来引导，该政治观念的原则和价值是全体公民能够认可的。（第六讲）这也就是说，该政治观念将是政治的，而不是形上学的。[⑩]

这样一来，政治自由主义的目的，也就是寻求一种作为独立观点的政治正义观念。它不提供任何超出该政治观念本身所蕴涵的特殊形上学说或认识论学说。作为对诸种政治价值的解释，一种独立的政治观念并不否认存在其他价值，比如说，应用于个人、家庭和联合体的价值；它也不是说政治价值与其他价值

---

⑨ 重叠共识的理念在第二节之三给予了定义，在第六节之三、之四作了进一步的讨论。

⑩ 在这里，该语境起着界定"政治的而非形上学的"这一短语的作用。

分离无关。如我所言,它的目的之一,是以这样一种方式具体规 11
定政治的领域及其正义观念,即认为,政治领域的制度可以获得一种重叠共识的支持。在此情形下,公民本身在实践其思想自由和良心自由、并审视其完备性学说的范围内,便把政治观念看作是从他们的价值中推导出来的,或是与他们的价值相吻合的,或者至少不与他们的价值相冲突。

第二节 政治的正义观念的理念

1.至此,我一直都是在没有解释政治之正义观念的理念意义的情况下,来使用该理念的。从我的谈论中,人们也许可以集中了解我用这一理念所指的意思、以及为什么政治自由主义要用这一理念。然而,我们也因此需要有这样一种明确的陈述:一种政治的正义观念具有三个独特的特征,而每一个特征都通过公平正义而得以范例化。我假定,人们对这一观点有所了解,但了解不多。

第一个特征关涉政治观念的主题。如果说,这一观念是(当然也是)一个道德观念,[11] 那它也是为一特殊主题所创造出来的道德观念,亦即为政治制度、社会制度和经济制度创造出来的道德观念。尤其是,它适用于我将称之为社会"基本结构"的领域,出于眼前的目的,我把这种社会基本结构看成一种现代立宪民主。(我使用"立宪民主"和"民主政体"这两个相似的短语,它们可以互相替换,除非另作说明)我说的基本结构,意思是指社

[11] 说一观念是道德的,我的意思之一,是指该观念的内容是由某些理想、原则和标准所给定的,而这些规范明确表达了某些价值,在这一情形中,这些规范所表达的是政治的价值。

会的主要政治制度、社会制度和经济制度，以及它们是如何融合为一个世代相传的社会合作之统一化系统的。⑫ 这样，政治的正义观念之首要焦点，便是基本制度的框架和应用于该框架的 12 各种原则、标准和戒律，以及这些规范是如何表现在实现其理想的社会成员之品格和态度中的。

而且，我设定，基本结构是一个封闭的社会结构，也就是说，我们将把它看作是自我包容的、与其他社会没有任何关系的社会。它的成员只能由生而入其中，由死而出其外。这就使我们可以把他们作为天生于斯、善终于斯的社会之一员来谈。这一封闭性社会是一种高度抽象，只是由于它使我们能够摆脱纷纭零散的枝节而集中关注于主要问题，这种抽象才具有其正当合理性。在某一点上，政治的正义观念必定要谈及诸民族间的正义关系，或诸民族间的法律，正如我将谈到的那样。在这些演讲中，从公平正义首先适用于封闭性社会这一考虑出发，我不讨论如何才能制订出一部民族法。⑬

2.第二个特征有关表现样式：一种政治的正义观念是作为一种独立的观点表现出来的。当我们想诉诸于一种或更多完备性学说，来求得政治观念的正当性证明时，该政治观念既不表现为这样一种适用于社会基本结构的学说，也不是从这种学说中推导出来的，仿佛这种结构只是该学说所应用的另一主题。重要的是强调这一要点，即，它意味着我们必须区别这样两种情况：其一，一种政治观念是如何表现在一种完备性学说之中的；

⑫ 见《正义论》，第二节和索引，另见本书“作为主题的基本结构”一节，本书[边码]第257 288页。

⑬ 见我的“民族法”(The Law of Peoples，亦可译为“万民法”——译者注)一文(一篇牛津大赦讲座的演讲)，该演讲与另一篇牛津大赦讲座的演讲一起已由基本图书出版社于1993年出版。

其二,它是如何成为该学说之一部分的,或者说是如何从该学说内部推导出来的。我设定,全体公民都认肯一种他们所接受的政治观念在某方面与之相联的完备性学说。但政治观念的突出特征是,它表现为一种独立的观点,对它的解释与任何这类较广泛的背景毫无关涉。用一个流行的语词来说,这种政治观念是一种制式(module),一个本质性构成部分,它适宜于形形色色的合乎理性的完备性学说,并能得到它们的支持,这些学说在社会中的长期存在是由这种政治观念规导的。这意味着,它可以在不谈论、不了解、不危及这些学说所属的或所支持的猜想的情况 *13* 下表现出来。

在这一方面,政治的正义观念不同于许多道德学说,因为这些道德学说被人们广泛地视为普遍而完备的观点。功利主义是人们所熟悉的一个例子:无论人们如何理解,功利原则通常都被说成是适用于从个体行为和人际关系到整个社会组织、乃至民族法律之全部主题的原则。[14] 与之相对,一种政治观念只是力求为基本结构精心阐明一种理性的观念,并尽可能不涉及更广泛的对任何其他学说的承诺。

请注意:一种政治的正义观念与其他道德观念之间的分别,乃是一个范围问题,这就是说,两者之别乃是一观念所应用的主题范围与一种较广范围所要求的内容之别,由是,这种对比就更清楚了。若一道德观念适用于一广泛的主题范围、并普遍地面向所有主题,则该道德观念便是普遍的。而当它包括各种有关人生价值、个人品格理想,以及友谊、家庭和联合体关系的理想,乃至包括其他更多的能指导我们行为并限制我们人生的理想时,则它就是完备的。若一观念囊括了人们在相当清楚准确地阐明了

[14] 见"作为主题的基本结构"一节,本书[边码]第260页以后。

的系统内所认识到的全部价值和美德，则该观念就是充分完备的；而当一观念只是部分而非全部地包括各种非政治的价值和美德、且只给予了极为粗陋的阐释时，它就只具有部分的完备性。许多宗教学说和哲学学说都渴望成为既普遍又完备的学说。

3. 政治的正义观念之第三个特征是，它的内容是借某些基本理念得到表达的，这些基本理念被看作是隐含在民主社会的公共政治文化之中的。此种公共文化由一立宪政体的各种政治制度及其解释的公共传统（包括那些司法解释传统）、以及作为共同知识的历史文本和文献所组成。所有各类完备性学说——宗教的、哲学的和道德的——都属于我们可以称之为的市民社会的“背景文化”，这是社会文化，而不是政治文化。它是日常生活的文化，是其许多联合体——简单列举几个：如教会和大学、知识和科学社团、俱乐部和球队——的文化。在一个民主社会里，存在一种民主思想的传统，而一般说来，这种传统的内容至少能为公民的教养常识所熟悉和理解。人们把社会的主要制度及其被人们所接受的解释，看作是隐含在为公民所共享的理念和原则之中的资源储备。

因此，公平正义是从某一政治传统内部开始的，而且也把作为世世代代长期传延的公平合作系统的社会理念看作是它的基本理念（第三节）。[15]这一核心的组织化理念，是和两个与之相伴的基本理念一起发展的，一个与之相伴的基本理念是作为自由

---

[15] 我解释一下，我把“理念”（ideas）作为较普遍的术语来使用，它既包括概念（concepts），也包括观念（conceptions）。观念与概念这一对术语的区别与它们在《正义论》第5页以后是一致的，大致地说，概念是一个术语的意义；而一特殊观念还包括要求运用它的原则。说明一下：正义的概念应用于一种制度，它的意思是在不同的个人之间，制度在分派基本权利和基本义务时不作任何任意的区分，在相互竞争的要求之间，它的规则确立了一种恰当的平衡。而除了这一点之外，观念还包括决

平等个人的公民（即那些介人合作的公民）理念（第三节之三和之五），另一个是由政治的正义观念（第六节）[16]有效规导的秩序 15 良好的社会理念。我们还设想，这些理念可以被精心阐释为一种能够获得重叠共识（第四讲）支持的政治的正义观念。这种共识由所有合乎理性却又相互对立的宗教学说、哲学学说和道德学说所组成，在多少还算公正的立宪政体里，这些学说很可能世代相传并赢得相当数量的信奉者，而在这种立宪政体中，正义的标准便是政治观念本身。[17]公平正义（或某种类似的观点）能否获得这样定义的重叠共识的支持，乃是一个思辨性问题。人们只能通过创造这种公平正义、并展示它可能获得支持的那种方式，才能作出一种明智的猜想。

第三节　作为公平合作系统的社会理念

1. 正如我所指出的，公平正义之基本组织化理念——其他基本理念在该理念内部系统联系着——是一种世代相传的、长

定什么样的区分是任意的原则和标准，相互竞争的要求之间的平衡在什么时候是恰当的。人们可以在概念的意义上取得一致，但是相互之间仍然存有矛盾，因为，他们认肯了不同的用来决定这些问题的原则和标准。因此，我在第四节之三列举了另一个例子，阐明了作为一民主公民的个人观念的更具体的必要因素。我对概念与观念之间的这种区分，取自 H. L. A. 哈特的《法律的概念》一书（牛津：克拉伦敦出版社，1961），第 155—159 页。

[16] 另两个基本理念是基本结构的理念（在第二节之一讨论）和原初状态的理念（在第四节讨论）。我不把这些理念看作是有教养的人的常识所熟知的，相反，我把它们看作是为了用一种统一而明确的方式来表述公平正义所引进的理念。

[17] 在《正义论》第 387 页以后，我是把这种重叠共识（或许有更好的术语）的理念作为一种在差不多是公正的民主社会里减弱公民违抗之条件的方式来加以介绍的。在这里及后面的演讲中，我是在一种不同的意义和一种宽泛得多的语境中来使用它的。

期的公平合作系统的社会理念。我们从这一理念开始解释，把这一理念看作是隐含在民主社会的公共文化之中的。在公民的政治思想和他们对政治问题的讨论中，他们并不把社会秩序看作是一种固定的自然秩序，或看作是通过宗教价值或贵族价值而得到正当性证明的一种制度等级。

在这里，强调下面一点是重要的：如果人们从其他观点，比如说，从个人道德观点，或是从一联合体成员的观点，抑或从某人的宗教学说或哲学学说的观点来看，就可能以不同的方式，来看待这个世界的方方面面，看待人与世界的关系。一般说来，我们不把这些观点引入对宪法根本和基本正义问题的政治讨论中。

16

2. 我们可以通过解释社会合作理念的三个要素使之更具体些。这三个要素是：

甲、合作与纯粹的社会性协调活动不同，比如说，与那种根据某中心权威发布的命令而进行协调的活动不同。合作是由公共认可的规则与程序来引导的，合作者把这些规则和程序看作是恰当规导他们行为的规则和程序。

乙、合作包含公平合作项目的理念：这些项目是每一个参与者都可以理性地予以接受的——假如所有其他人也同样接受它们的话。公平合作项目将一种相互性理念具体化了：所有介入合作并按规则和程序履行其职的人，都将以一种适当的方式受益于合作，而这适当的方式则由一种合适的比较基准来估价。政治的正义观念刻画了公平合作项目的特征。由于正义的第一主题便是社会的基本结构，这些公平项目是通过一些原则来表达的，这些原则具体规定了社会主要制度内的基本权利和义务，并永远规导背景正义

的安排，以使靠大家的努力所产生的利益得到公平分配，并为世世代代所分享。

丙、社会合作的理念要求有一种各参与者合理得利的理念或善的理念。这种善的理念具体规定了介入合作的那些人（无论是个体、家庭，还是联合体，甚或是民族政府）想要获得什么——当他们从他们自己的立场来看这种[合作]图式时。

第二要素所引入的相互性理念需要做几点解释。第一点是，相互性理念介于公道理念与互利理念之间，公道理念是利他主义的（受普遍善驱使），互利理念则被理解为每个人按其在事情中的地位（现在的和预期的）而获的利益。[18] 按照公平正义来理解，相互性是公民之间的一种关系，这种关系是通过规导社会的正义原则来表达的，在此一社会世界，每一个人所得的利益，都以依照该社会世界定义的一种适当的平等基准来判断。由此便有第二，相互性是一种秩序良好社会（第六节）里的公民关系，它是通过该社会公共的政治正义观念表达的。因此，正义两原则，包括差异原则（第一节之一）以及它含蓄指涉的平等分配基准，系统地阐明了一种公民间的相互性理念。

17

最后，从这些观察中我们可以清楚地看到，相互性理念不是那种互利理念。试设想，我们把人们从一个财产（在很大程度上是一种运气和幸运的结果）极不平等的社会，移置到由正义两原

---

[18] 阿兰·吉巴德在他对布让·巴里的《正义论种种》（伯克利：加州大学出版社，1989年版）一书的评论中，表达了这一思想。巴里认为，公平正义在公平与互利之间艰难摇摆；而吉巴德则认为，公平正义在两者之间安置了相互性。我认为，在这一点上，吉巴德是对的。见其《建构性正义》一文，载于《哲学与公共事务》杂志，第20期（1991年夏季号），第266页以后。

则规导的秩序良好的社会之中，如果他们仍以他们先前的态度来判断问题，就没有任何东西能确保他们通过这一位置改变而有所收获。那些拥有大量财产的人可能会损失惨重，而历史地看，他们一直是抵制这种改变的。任何理性的正义观念都不可能合乎这种解释的互利检验标准。然而，这不是问题的关键所在。我们的目的是，具体指明在秩序良好的社会里，自由平等的公民间的相互性理念究竟为何。所谓承诺的紧张，乃是在这样的社会里所产生的该社会之正义要求与该社会公正制度所允许的公民之合法利益之间的紧张。在这些紧张中，重要的是发生在政治的正义观念与可允许的完备性学说之间的紧张。这些紧张并不是从一种意欲保持以前不公正利益的欲望中产生的。这类紧张属于转化过程中的紧张，但与之相联系的问题却是由非理想的理论掩盖的，而不是由秩序良好之社会的正义原则所掩盖的。[19]

18

3. 现在，让我们考虑一下个人的基本理念。[20] 当然，人性的许多方面都有重大意义，这就看我们的观点如何。这一点已经为诸如"政治人"、"经济人"、"游戏人"和"组织人"一类的表述所证实。由于我们对公平正义的解释是从把社会设想成一种世代公平合作的系统之社会理念开始的，所以，我们采取了这样一种

---

[19] 阿伦·布坎南在其《马克思与正义》一书(新泽西，托托瓦：罗曼—利特菲尔德出版社，1982)中对这些观点有富于启发性的讨论。见该书第145—149页。

[20] 应该强调的是，就我这里的理解，个人的观念乃是一种规范性观念。无论是法律的、政治的、还是道德的，抑或是哲学或宗教的个人观念，都依赖于它所属的整体观点。在目前这种情形下，个人观念是一种道德观念，它从我们日常的作为基本思想、沉思和责任单位的个人观念开始，并适应于一种政治的正义观念，而不适合于一种完备性学说。实际上，它是一种政治的个人观念，如果我们确定以公平的正义为目的，那么该观念就适合于作为民主公民的基础。作为一种规范性观念，它也与自然科学和社会理论的人性解释不同，在公平正义中，它有着不同的作用。关于最后一点，请见第二讲的第八节。

个人概念与该社会理念相配置。自古代世界起，个人的概念在哲学和法学中，一直被理解为某个能够参与社会生活、或能够在社会生活中发挥作用、因之能践行和尊重社会的各种权利与义务的人之概念。因此，我们说，个人便是某个能够成为公民的人，也就是，能够成为一个正常的终身能充分参与合作的社会成员。我们之所以加上“终身”一词，是因为我们不仅把社会看作是封闭性的(第二节之一)，而且也把它看作是一个或多或少完善自足的合作图式，它自身内部已为人们终身所需的一切生活必需和活动准备了条件。我们也把这样一个社会设想为永久存在的社会：它世世代代生产和再生着它自身、以及它的制度和文化，生生不已，万代千秋。

由于我们是从民主思想的传统内部着手的，所以，我们也把 *19* 公民当作自由而平等的个人来思考。这一基本的理念是，个人凭借其两种道德能力(正义感和善观念的能力)和理性能力(判断能力、思想能力、以及与这些能力相联系的推论能力)而成为自由的。拥有这些能力，使他们在所要求的最低程度上成为充分参与合作的社会成员，这一点又使每一个个人成为平等的。[21]

详细解释一下：由于个人能够成为公平社会合作系统中的充分参与者，所以，我们才说他们具有与上面谈到的社会合作理念中的三种要素相联系的两种道德能力：即正义感的能力和善观念的能力。正义感即是理解、运用和践行代表社会公平合作项目之特征的公共正义观念的能力。假定政治观念的本性是具体规定一种公共的证明基础，那么，正义感也表达了这样一种意愿——如果说不是一种欲望的话——这就是，在与他人的关系中按照他人也能公开认可的项目(第二讲第一节)来行动的意

[21] 见《正义论》，第七十七节，在该节中，我讨论了平等的基础。

愿。善观念的能力乃是形成、修正和合理追求一种人的合理利益或善观念的能力。

除了具有这两种能力之外，个人也具有一种他们在任何既定时刻力图实现的决定性善观念。我们切莫狭隘地理解这一观念，相反，必须把它理解为包含着一种人生价值观念的善观念。因此，一种善观念通常都由一种或多或少具有决定性意味的终极目的（即我们因其自身之故而想实现的目的）图式、以及对他人的情感依附和对各种各样的群体和联合体的忠诚所组成。这些情感依附和忠诚产生了奉献和仁爱的情感，所以，作为这些情感之对象的个人和联合体的繁荣发展，也是我们善观念的一部分。我们也把这种观念和一种有关我们与世界之关系的观点——宗教的、哲学的和道德的观点——联系起来，通过这种联 *20* 系，才能理解我们目的的价值和意义、理解这种情感依附。最后，个人的善观念并不是固定不变的，而是随他们不断成熟而形成和发展的，在他们的整个生活历程中，可能或多或少会发生重大改变。

4. 由于我们是从作为公平合作系统的社会理念开始的，所以我们假定，作为公民的个人具有使他们能够成为社会合作成员的所有能力。对于我们来说，这样做就可以获得一种有关什么是政治正义的基本问题之清晰而有条理的观点，这个基本问题是：具体规定公民——他们被看作是自由而平等的公民、和终身能充分合作的社会成员——之间社会合作项目的最合适的正义观念是什么？

当然，我们把这个问题作为基本问题，并不是说任何人在任何时候都不承受病痛和意外，人们可以预期到日常生活过程中的这类不幸，也必须对这些偶然事故作出规定。但是，就我们既定的目的而言，我暂时不考虑那些临时伤残者和永久伤残者或

精神错乱者，这些状态使他们不能成为通常意义上的社会合作成员。因此，当我们从一种隐含在公共政治文化中的个人理念开始探讨时，为了首先集中谈论主要问题，我们用各种各样的方式将这一理念理想化和简单化了。

我们可以稍后谈论的其他问题以及对它们的解答，可能要求我们修改我们业已达到的结论。这种前后往返的程度是预料中事。我们可以把这些其他问题看作是基本问题的延伸。因此，有一种延伸的公平正义问题，它包括我们对后代的各种义务，这类问题属于公正储存的问题。[22] 另一个问题是，如何把公平正义延伸到民族法的领域，就是说，使它包括适用于国际法和各政治社会之间关系的那些概念和原则。[23] 而且，由于我们已经假定（如上所述），个人是正常的和终身充分参与合作的社会成员，所以他们具有承担这一角色的必要能力，这便产生了一个问题：如何对待那些不能满足这些条件的人？他们或是暂时不能满足这些条件（因为疾病和意外事故）；或永远不能满足这些条件；这两类情形都包含各种各样的个案情况。[24] 最后，还有一个如何对待动物和自然界其他事物的问题。

如果我们想最终回答所有这些问题，我非常怀疑，在作为一种政治观念的公平正义范围内是不是可能。我认为，公平正义可以对前两个问题——即代际正义和民族法问题——作出合乎

---

[22] 《正义论》第四十四节的解释是有缺陷的。我相信，一种基于托马斯·内格尔和德雷克·帕菲特于一九七二年二月给我提供的那种理念之上的探究方式是较好的方式。后来，简·英格丽希在她的《代际之间的正义》一文中，也独自提出了相同的理念，该文载《哲学研究》杂志（1977），第31期，第98页。本书的《作为主题的基本结构》一讲也提出了这种较好的解释。见第七讲第六节和该讲的注释[12]。我只是忘记了这一较好的解决办法，但动机假设仍未改变。

[23] 见《正义论》第五十八节。

[24] 见本书第五讲第三节之五，在此，我参考了罗曼·丹尼尔斯的著作。

理性的回答，还可以回答第三问题的一部分，也就是对提供我们可以称之为正常保健的问题作出回答。对于公平正义可能回答不了的那些问题，有好几种可能性。一种是，政治正义的理念并不囊括一切，我们也不应期待它这样。或者，某个问题确实是一个政治正义的问题，但公平正义在此一情况下不正确，而在另一些情况下却很可能是正确的。这种错误有多大，得有待于考察这种情况方可确定。也许，我们只是缺少了解这种延伸如何进行的智巧而已。但无论如何，我们都不应该期待公平正义或者任何有关正义的解释囊括所有是非问题。政治的正义永远需要其他美德的补充。

在这些演讲中，我撇开了这些延伸的问题，而集中谈论我前面所说的政治正义的基本问题。我之所以这样作，是因为这些演讲所谈的(如同导论中所说明的)《正义论》一书中的错误，正在于对这一基本问题的回答。而且，下述事实表明，这一问题的确是基本的：即它一直都是十七、十八世纪对贵族政治进行自由主义批判的焦点，也是十九、二十世纪对自由主义立宪民主进行社会主义批判的焦点，还是现在自由主义与保守主义之间围绕着私有财产的要求和各种与已被人们称之为的“福利国家”相联系的社会政策之合法性(与有效性相对立)等问题产生冲突的焦点。正是这一问题确定了我们讨论的初始界限。

第四节　原初状态的理念

1. 现在，我来谈谈原初状态的理念。[㉕] 引入这一理念，是为了弄清楚，一旦社会被看作是自由而平等的公民之间的一个公

㉕ 见《正义论》第三十三至三十四节和第三章，以及该书的索引。

平的合作系统，那么，哪一种传统正义观念、或其中某一观念之变体，具体规定着最合适的实现自由与平等的原则？假定我们想知道哪一种正义观念能做到这一点，为什么我们还要引入原初状态的理念呢？它又如何帮助我们回答这一问题呢？

让我们再考虑一下社会合作的理念。如何决定公平的合作项目？难道它们仅仅是由某种不同于个人合作的外部权威所制定的吗？比如说，它们是由上帝的法律制定的吗？或者，这些项目是由那些公平的个人通过诉诸于他们对某一独立的道德秩序的知识来认识的吗？比如说，它们被认为是自然法所要求的，或是理性直觉所了解的价值王国所要求的吗？抑或，这些项目是通过那些个人本身之间自认为是相互有利的事业来确立的呢？由于我们的答案不同，我们所获得的社会合作观念也就各异。

公平正义更新了社会契约学说，并采取了后一种形式的回答：它将公平的社会合作项目设想为那些介入社会合作的人一致同意的项目，即是说，是那些生长在该社会中的自由而平等的公民所一致同意的项目。但是，他们的一致同意和其他的一致同意一样，必须深入到合适的条件。特别是，这些条件必须使自由而平等的个人处于公平的境地，绝不允许某些个人占他人的便宜。进而言之，必须排除武力威胁、强制、欺骗和欺诈。 23

2. 迄今为止，一切尚如人意。前而的各种考虑都是日常生活中人们所熟悉的。但是，日常生活中的一致是在某种多少还明晰具体的境况下达成的，而这种境况又处在基本结构的制度背景之内。然而，我们的任务是将一致契约的理念延伸到这种背景框架本身。在此，我们面临着一个对于任何使用契约理念（无论是社会的，还是其他形式的）的政治正义观念来说都存在的困难。这种困难是：我们必须找到某种观点，排除那种包容一

切的背景框架的特殊特征和环境，不受其干扰，从这样一种观点出发，在被看作是自由而平等的个人之间就可以达到一种公平的一致契约。

带有我称之为“无知之幕”特点的原初状态就是这样一种观点。[26] 原初状态必须从社会世界的各种偶然因素中抽象出来，不能受这些偶然因素的影响，其理由是，在自由平等的个人之间，对政治的正义原则达成一种公平一致的条件，必须消除交易中的占便宜现象，而在任何社会的背景制度内，从各种积累性的社会、历史和自然的趋势中不可避免地会产生这些便宜。这些来自过去的偶然性便宜和偶发性影响不应该影响原则的一致，这些原则从现在到将来都规导着基本结构的各种制度本身。

24

3. 在此，我们又面临第二种困难，然而这种困难只是表面的。解释一下：从我们已谈到的情况中，可以清楚见出，原初状态被看作是一种代表设置，因而各派所达成的任何一致，都必须被看作是假设的和非历史的。但是，如果情况是这样的话，由于假设性一致不能产生约束力，原初状态又有什么意义呢？答案包含在我们已经说过的话中：其意义是由原初状态作为一种代表设置的各种特征作用所给定的。

[原初状态]要求各派处于相互对称的位置，如果把各派看作是公平条件下达到一致的自由平等的公民代表的话。而且，我假定，我们所考虑的确信之一是：我们占有某一特殊社会地位这一事实，并不是我们提出或期待别人接受一种有利于这种社会地位和正义观念的充分理由。同样，我们认肯一种特殊宗教的、哲学的和道德的完备性学说以及与之相联系的善观念这一

[26] 关于无知之幕，参见同上书，第四节和第二十四节，以及该书索引。

事实,也不是我们提出或期待别人接受一种有利于这些说教的正义观念的理由。要在原初状态中铸造这种确信,就不能允许各派了解他们所代表的那些人的社会地位、或各派所代表的那些个人的特殊完备性学说。[27] 同样的理念也要延伸到有关人类 25 种族、民族群体、性和性别、以及诸如体力、智力一类的自然天赋的信息,一切都应在正常范围内加以考虑。我们是通过把各派都说成是处在无知之幕背后,来想像性地表达有关信息的这些限制的。因此,原初状态只是一种代表设置:它把各派——每一派都对一自由平等的公民之根本利益负责——描述成处于公

[27] 不允许各派知道人们的完备性学说乃是一个方面,在这一方面,无知之幕是厚实严密的,而不是薄疏透明的。(在《康德的建构主义》[1980]一文中,我讨论了这一对比,见同前杂志,第547页以后。)许多人认为这一厚实严密的无知之幕没有证明,他们质问这一观念的根据何在,他们特别强调了完备性学说的重大意义。因为,在我们可以做到的时候,我们应该证明或者至少应该解释原初状态的各种特征,考虑到下面的那些情况。请回顾一下我们在一开始所陈述的问题。我们寻求给民主社会提供一个政治的正义观念,这种民主社会被视为自由而平等的公民——他们在政治上是自律的(见第二讲第六节)——之间的一种公平的合作系统。然而,我们所讨论的社会是这样一种社会,在该社会中,存在着各种各样的完备性学说,所有这些完备性学说都是合乎理性的。这是理性多元论的事实,它与一般多元论事实相对(本讲第六节之二和第二讲第三节)。现在,如果全体公民都自由地认可这一政治的正义观念,那么,该观念就必定赢得那些认肯尽管合乎理性但却各有不同且相互对立的完备性学说的公民们的支持,在此情况下,在各种合乎理性的学说之间,我们就产生一种重叠共识。这表明,我们可以撇开人们的完备性学说如何与政治的正义观念之内容相联系这一问题,并把该观念的内容看作是从民主社会之公共政治文化中抽演出来的各种基本理念中产生的。我们通过把人们的完备性学说置于无知之幕背后,来铸造这一观念。这使我们能够找到一种可以成为重叠共识之核心、因之可以作为具有理性多元论事实特征的社会正当合理性证明之公共基础的政治正义观念。这些都不是讨论作为独立观点的政治正义观念的描述问题(第一节之四和第二节之二),而只是给出无知之幕的基本原理。我们是求助于理性多元论的事实和合乎理性之完备性学说的重叠共识理念。我感谢威尔弗雷德·亨舍,他明确看到了讨论这一问题的必要性。我在前面已经遵循了他极有价值但尚未发表的有关主题的论文:《无知之幕与重叠共识的理念》,在一九九二年七月百德·洪堡会议上宣讲。

平地位、并按照适当限制他们可以提出充分理由的那些条件来达成一致契约。[28]

4. 这样，上面所提到的两个困难，都可以通过把原初状态看作一种代表设置而得到克服：它铸造了我们此时此地视之为的公平条件，在这些条件下，自由平等公民的代表将具体规定在社会基本结构中的社会合作项目；而且，由于它在这种情况下也铸造了我们认为是可接受的约束——即对适合于各派拥护此一政治正义观念而非彼一正义观念的各种理由的约束，各派可能采纳的这种正义观念，便一致认同了我们此时此地视为公平的、并可得到最好理由支持的正义观念。

这一理念用原初状态这一方式来铸造自由和平等，铸造对各种理由的约束，这种方式是，作为公民代表的各派可能达成的一致契约是完全公开明了的。甚至各方拥护和反对每一种正义观念的理由都应该是合适的，也将是确定无疑的，所以，还会对明确拥护某一种观念而反对其他观念的种种理由进行一种全面的平衡。作为一种代表设置，原初状态的理念是作为公共反思和自我澄情的手段来发挥作用的。它帮助我们厘定我们的思想，一旦我们能够采取一种情晰而有条理的有关正义要求的观

[28] 原初状态既铸造了康德的道德建构主义的基本特点，也铸造了政治建构主义的基本特点，即通过把理性的(the reasonable)置于优先于合理的(the rational)的地位，对两者作出了区分。在这里，该区分的相关性是，《正义论》在多少还算一致的意义上谈到了理性的(或者，有时谈到了合适的或适当的)概念，而未谈合理的概念，在《正义论》中，我是把理性的作为约束论证正义原则的条件来谈的。(该书，第18页以后，第20页以后，第120页以后，第130页以后，第138页，第446页，第516页以后，第578页，第584页以后)这些约束是在原初状态中制定的，因而是强加给各派的：它们的沉思要服从于且绝对服从于理性的条件，而这些理性条件的制定使得原初状态成为公平的。正如我们将在稍后看到的一样，理性对合理性的优先，给定了权利的优先性(第五讲)。

点，我们便会把社会设想为自由平等公民之间世世代代坚持的合作图式。原初状态还作为一种中介理念而发挥作用，通过这一中介理念，才能使我们所有人认可的确信产生相互沟通，无论我们的确信所达到的普遍性程度如何，也不管它们是关注于使各派置于公平相同之地位的公平条件，还是关注于对各种理由的合理约束；亦不论它们是关注于第一原则和戒律，还是关注于对特殊制度和行动的判断。这使我们能够在我们的各种判断中确立更高的一致性，而通过这种更深刻的自我理解，我们就能达到相互间更广泛的一致。

5. 我们之所以引进一种像原初状态这样的理念，是因为，似乎还没有任何更好的方式，能从作为自由平等公民之间的一种持续而公平的合作系统之基本社会理念出发，为基本结构详尽论证一种政治正义观念。当我们思考社会的世代延续和它从前人那里承袭其公共文化与现存政治社会制度（与其世界资本和自然资源一起）时，这一点似乎更为明显。然而，在使用这种理念时，总是存在某种危险。作为一种代表设置，其抽象性容易招致误解。尤其是，它对各派的描述似乎可能以一种特殊形上学的个人概念为预设前提；比如说，它可能会预设，个人的本质独立于且先于他们的偶然属性，包括他们的终极目的和情感依恋，以及他们整体的善和品格观念。[29]

27

我以为，这是由于没有把原初状态作为一种代表设置所导

㉙ 见迈克·桑德尔的重要著作《自由主义与正义的局限》（剑桥：剑桥大学出版社，1982）。他在该书的导论中把这种形上学的个人观念归咎于《正义论》，并在该书的许多地方从各种不同的立场上提出了批评。我相信，威尔·金里卡的《自由主义，共同体和文化》一书（牛津：克莱伦敦出版社，1989）第四章对他批评的回答总体上令人满意。可能需要在政治自由主义（与作为完备性学说的自由主义相对）的范围内作些基本调整，以适合这种批评。

致的幻觉。顺便提及一下原初状态的一个突出特点，无知之幕没有任何特殊的有关自我本性的形上学意味，它并不意味着，自我在本体论意义上先于有关各派都不了解的个人事实。这就是说，我们只需按照业已列举的信息限制去推理正义原则，便可在任何时候进入这种状态。当我们以这种方式假装处于原初状态时，我们的推理就不再使我们承诺一种关于自我本性的特殊形上学说，而是去推理我们在一出戏剧中的角色，比如莎翁悲剧中的麦克白和麦克白夫人，这使我们想到，我们真的是一位介入到一场绝望的政治权力斗争中的国王或王后。一般意义上的角色扮演也大都如此。我们必须记住，我们是在力图表明，当我们把个人看作公民和自由平等的个人时，作为一种公平社会合作系统的社会理念如何才能展开，以找到具体规定基本权利和自由、以及最合适于这些合作的平等原则。

28 6. 考察了原初状态的理念后，我还要补充以下几点，以避免误解。重要的是要区分这样三种观点：即原初状态中各派的观点；秩序良好的社会中公民的观点；最后是我们自己的观点——也就是现在详细阐述着公平正义和正在把它作为一种政治的正义观念来考察的你和我的观点。

前两种观点属于公平正义观念，是通过诉诸于它的基本理念而得以具体化的。但如果说，秩序良好的社会观念和自由平等的公民观念可以在我们的社会世界获得想像性的实现，那么，作为理性代表的各派——他们通过一致认同正义原则而具体规定了社会合作的公平项目——就仅仅是原初状态的各个部分。这种状态是由你和我在制定公平正义[原则]时建立起来的，所以，各派的本性是我们正在表现的本性：它们纯粹是我们的代表设置所固有的人为产物。倘若我们因为一种道德心理学解释——或者是对实际个人的解释，或者是对秩序良好社会中公

民的解释——而误解了对这些派别以及我们归于他们的属性的慎重思考,就会极大地误解公平正义。[30]切莫将合理的自律(第二讲第五节)与充分的自律(第二讲第六节)混为一谈。后者是一种政治理想,是更完善的秩序良好社会理想的一部分。合理的自律则根本不是这类理想,而是在原初状态中铸造合理性理念(与理性的理念相对)的一种方式。

第三种观点即你与我的观点,是公平正义以及任何其他政治观念都是从这一观点出发来加以估价的观点。在这里,检验的标准乃是反思平衡,也即要看这种完整性观点在经过必要审查和各种强制性调整与修正之后,对我们较肯定的有关政治正义的慎思确信在所有普遍性层次上解释得如何。一种满足这一标准的正义观念乃是一种我们目前所能确定的对我们最合理的观念。 29

第五节 政治的个人观念

1. 我在前面谈过,原初状态的理念和对各派的描述,可能会诱使我们认为,要预先假设一种有关个人的形上学说。当我说这种解释是错误的时,还根本不足以使人们放弃对形上学说的依赖,因为,尽管人们有这样的意图,也可能还是包含着这些学说。要举证反驳这种本性的主张,需要更详尽地讨论这些主张,并表明这些主张根本站不住脚。但我在此无法谈论这一问题。[31]

---

[30] 许多人都犯了这种错误。我力图更清晰地确认这一点并在《公平之善》一文中继续阐释了这一问题。该文载于《哲学评论》(1975年10月号)第84期,第542页以后。

[31] 部分困难是,对形上学说是什么的问题,没有任何为人们所接受的理解。有人可能会说——就像保罗·霍夫曼对我提议的那样——在没有预先设置或明确使用一种特殊的形上学说(比如说,某种特殊形上学的个人观念)的情况下开出一种政

然而，我可以简要地解释一下在建立原初状态（第三节之三）时所引出的政治的个人观念。为了理解把个人观念描述成政治观念的意义，就要考虑在原初状态中，公民是怎样作为自由个人的代表的。他们自由的表现似乎是一种形上学说所预先假定的理念之源。现在，我们这样来设想公民，即他们认为自己在这样三个方面是自由的，所以我分别考察了这三个方面，并指出个人观念作为政治观念的那一方面。

30 2. 首先，公民在他们设想自己并相互设想对方具有掌握一种善观念的道德能力这一方面是自由的。这不是说，作为他们政治观念的一部分，他们把自己看作是与追求他们在任何既定时刻所认肯的特殊善观念不可避免地联系在一起的。相反，作为公民，他们被看作是能够按照理性的和合理的根据来修正和改变这种观念的。作为自由的个人，公民要求把他们的人格看作是独立于任何这类带有其终极目的图式的特殊观念，且与这种观念没有同一性。姑且假定他们有形成、修正和合理追求一种善观念的道德能力，他们作为自由个人的公共认同，也不会受到他们的决定性善观念变化的影响。

治的正义观念，实际已经预先假设了一种形上学的论点：即预先假设了，对于这一目的来说，不需要任何形上学的学说。有人也可能会说，我们的作为沉思和责任之基本单位的日常个人观念，已预先设置或以某种方式包含了某种有关作为道德或政治主体的个人之本性的形上学论点。按照避免性戒律，我不想否认这些主张。我想说的是，如果我们审视一下公平正义的表现，注意一下它是如何被制定的，并注意到它所使用的理念和观念，那么我们就会发现，在它的各种前提中，或者在它的论证似乎需要的东西中，没有任何与其他形上学学说不同的和对立的关于个人本性的形上学学说。倘若真的包含了形上学的前提预制，那也许是因为这些前提预制是如此的普遍，以至于它们在各种形上学的观点（它们是传统哲学所一直关注的）——笛卡尔的、莱布尼茨的或康德的形上学观点，或现实主义、理想主义、唯物主义——之间不可能作出任何区别。在这种情形下，它们似乎在任何方面都与政治正义观念的结构和内容毫不相关。我感谢丹尼尔·布鲁德利和保罗·霍夫曼讨论了这些问题。

譬如，当公民们从一种宗教转向另一种宗教时，或者不再认肯某一确定宗教时，他们并不会停止成为——对于政治的正义问题来说——他们以前所是的同一个个人。他们没有失去任何我们所称的公共认同或制度认同，也没有失去他们对基本法律的认同。一般说来，他们仍然拥有同样的基本权利和基本义务，拥有同样的财产，也能像以前一样提出同样的要求，除非这些要求与他们以前的宗教渊源有联系。我们可以想像这样一个社会（历史提供了许多例子），在该社会里，基本权利和人们已认识到的要求依赖于宗教渊源和社会阶层。该社会有一种不同的政治的个人观念。它缺乏一种平等的公民身份的观念，因为这种观念与一种自由平等公民的民主社会观念相联系。

还有另一种意义的认同，这种认同是由公民较深刻的目的与承诺所具体规定的。让我们把这种认同叫做非制度认同或道德认同。[②] 公民通常既有政治的目的和承诺，也有非政治的目的和承诺。他们认肯政治正义的价值，并要求把它们看作是具体体现在政治制度和社会政策之中的价值。他们在非公共生活 31 中也追求其他价值，为他们所属的联合体的目的而工作。公民必须调整和协调其道德认同的这两个方面。可能发生这样的情况：公民们在他们的个人事务中，或在联合体的内在生活中，会把他们的终极目的和依恋情感看作是与政治观念所预制的方式非常不同的。他们可能且在任何既定时候常常有这样一些情感、奉献和忠诚，他们以为，这些情感、奉献和忠诚不会相互分离，也难以作出客观的评价，确实，这些东西可能相互分离，但不应该相互分离。他们可能认为，撇开某些宗教的、哲学的和道德

② 我感激爱琳·凯丽区分了我在这一段和下一段里描述民族之道德认同的两种目的。

的确信来看待他们自己，或者是撇开某些持久的依恋情感和忠诚来看待他们自己，简直就不可思议。

这两种承诺和依恋情感——政治的与非政治的——具体规定了道德认同，并塑造着一个人的生活方式，即塑造着一个人看待他自身在社会世界做什么和努力实现什么的方式。如果我们突然丧失了这些承诺和依恋情感，我们就可能会迷失方向，无法继续生活。事实上，我们可以认为，可能根本就没有什么继续生活的目的。[33]但是，我们的善观念可能且常常随时改变，这种改变通常是缓慢的，但有时又是相当突然的。当这些改变突然发生时，我们很可能会说，我们不再是同一个人了。我们知道这意味着什么：我们把这归结为我们终极目的和承诺上的一种深刻而普遍的转移或倒转，归结为我们不同的道德（它包括我们的宗教）认同。在通往大马士革的路途中，塔索斯的扫罗变成了圣徒保罗。然则，这种转变并不意味着我们的公共认同和制度认同有任何改变，也不意味着我们的人格认同——依一些心灵哲学家对这一概念的理解——有任何改变。[34]而且，在由一种重叠共

---

[33] 伯纳德·威廉姆斯经常强调承诺的这种作用，譬如，在其《个人、品格和道德》一文中，该文收入其《道德幸运》一书（剑桥：剑桥大学出版社，1981），第10—14页。

[34] 尽管我已经在行文中使用了认同这一术语，但我认为，使用"我们的自我观念"或"我们想要成为的那种个人"这类短语，可能更少引起误解。这样，就可能通过各种重要的道德因素将这一问题与同一性或认同的问题、或者是实体、连续体或事物的问题区别开来，尽管这些问题是随时空的变化而变化的。我这样说，是假定一种对个人认同问题的解答，也就是力图将各种标准（比如说、关于记忆和身体体力的持续性的心理学标准，或这些因素的某一部分的标准）具体化，按照这些标准，就有两种不同的心理状态或心理行为，比如说，我们可以把两个不同时间里发生的状态或行为说成是同一个人持续表现出来的状态和行为；这种解答也力求具体说明该如何设想这个持续动作的个人，无论是把他设想成笛卡尔式的或莱布尼茨式的实体；还是把他设想成康德式的超验自我；抑或把他设想成某种形式的连续体，如身体的

识所支持的秩序良好的社会里，公民的（也是更普遍的）政治价 32 值和政治承诺作为其非制度认同或道德认同的一部分，仍是大致相同的。

3. 公民把他们自己看作是自由的第二个方面是，他们将他们自己视为各种有效要求的自证之源。这就是说，他们认为自己有资格向他们的制度提出各种要求、以发展他们的善观念（假如这些善观念为公共的正义观念所允许）。公民们把这些要求看作是具有其自身价值的，其价值既与一种政治的正义观念所具体规定的义务和职责无关，也不是从这些义务和职责中推导出来的，比如那些对于社会的义务和职责。公民们认为，这些要求是建立在那些基于他们的善观念和他们在生活中认肯的道德学说的义务与职责之上的，就我们这里的目的来说，这些要求也可以算作是自证性的。对于一种立宪民主而言，这种做法在政 33 治的正义观念中也是合乎理性的，因为，假如公民所认肯的这种善观念和道德学说与公共的正义观念相容，那么，从一种政治的观点来看，这些义务和职责就是自证性的。

或体力的连续体。见约翰·佩里所编的论文集：《人格认同》（伯克利：加州大学出版社，1975），特别是佩里的导论，该文集第1—30页。以及同名书《人格认同》（牛津：巴西尔·布莱克威尔出版社，1984）中所收的悉尼·舒梅克尔的论文。两书都考察了许多观点。有时候，人们在讨论这一问题时，严重忽视了基本目的的连续性，例如，在H.P.格赖斯文章（收入佩里所编的文集）的观点中就是如此，这种基本目的的连续性强调记忆的连续性。然而，一旦人们把这些目的的连续性也当作是基本的，就像德雷克·帕菲特在《理性与个人》（牛津：克莱伦敦出版社，1984）一书第三部分所作的那样，那么，在个人的非公共认同或道德认同问题与他们的人格认同问题之间，就不存在任何鲜明的区分。后一问题提出了各种深刻的疑问，而过去和现在流行的各哲学观点对这些疑问产生了广泛的分歧，而且肯定还将继续发生分歧。因为这一缘故，努力开出一个能尽可能避免这一问题的政治的正义观念是很重要的。即使如此，参照行文中的例子，我仍然假定，所有的人都会一致同意，塔索斯的扫罗与圣徒保罗乃是同一个人。其身份转换与我们的公共认同或制度认同毫不相关。

当我们描述公民们自以为自由的方式时，我们也就描述了在一民主社会里，公民在产生政治的正义问题时，是如何思考他们自己的。从与一种不同的政治观念——在该政治观念中，人们没有被视为有效要求的自证之源——的对比中，我们清楚地发现，这一方面属于一种特殊的政治观念。相反，只有在他们的要求能够从属于社会的义务和职责中推导出来、或从他们在一种社会等级结构——该等级结构已为宗教价值或贵族价值所证明——中所归属的角色中推导出来的条件下，他们的要求才值得尊重。

举一个极端的例子：奴隶属于人类，但他们被看作是没有要求的，甚至不把他们的要求看作是基于社会义务和职责的要求，因为奴隶被看作是不能拥有义务和职责的。禁止虐待奴隶的法律，不是建立在奴隶提出的要求之上，而是建立在奴隶持有者的要求之上，或者是建立在社会普遍利益（不包括奴隶的利益）的基础上。也就是说，奴隶在社会中不是人：他们根本不被当人看。[35] 与奴隶制所作的这种对比，使我们弄清了，为什么根据公民的道德能力和他们拥有一种善观念而把他们设想成自由公民这一点，与一种特殊的政治正义观念是相辅相成的。

4.把公民看作是自由的第三个方面是，他们能够对他们的各种目的负责，而这一点又影响到对他们各种要求的评价。[36] 很粗略地说，假定有了公正的背景制度，假定每一个人都有一份公平的首要善（这是正义原则所要求的），则我们认为，公民们就能按照他们合乎理性的期待来调整他们的目的和志向。而且，

㉟ 关于社会死亡理念，见奥兰多·帕特森的《奴隶制与社会死亡》（麻省，剑桥：哈佛大学出版社，1982），特别是第5—9页，第38—45页，第337页。

㊱ 详见本书，第五讲，第三至四节，特别是第三节之六。

他们能够在正义问题上把他们的目的限制在正义原则所允许的范围内。

这样，公民们将会认识到，他们的目的价值不是由他们需求和欲望（与他们作为公民的需要相对立）的力量与心理强度所给予的，甚至在他们的需求和欲望从他们的观点来看是合理的时候也是如此。这种程序和前面所谈到的一样：我们还是从作为公平合作系统的社会之基本结构开始谈起。当这一理念发展成为一种政治的正义观念时，它便意味着，如果把公民看作是能够终身介入社会合作的个人，他们也就能够对他们的目的负责；这就是说，他们能够调整他们的目的，以便他们可以通过这样一些手段来追求这些目的，这些手段是他们可以从他们合乎理性地期待为之作出贡献的地方有望合乎理性地取得的。对目的负责的理念包含在公共政治文化之中，人们在公共政治文化的实践中可以察觉到这一理念。一种政治的个人观念详细阐明了这一理念，并使之适合于作为公平合作系统的社会理念。

5. 现在，我扼要说明一下本节和前两节的三个主要观点：

第一，在第三节中，个人被看作是因其在必要程度上拥有两种道德人格能力——即正义感的能力和善观念的能力——而成为自由平等的个人。我们把这两种能力与合作理念的两个主要要素——即公平合作项目的理念和每一个参与者的合理利益或善的理念——联系起来。

第二，在本节（第五节）中，我们全面考察了把个人视为自由的三个方面，并且已经解释了下述情况：在一立宪民主政体的公共政治文化中，公民们在这些方面将他们自己设想为自由的。

第三，由于究竟哪一种政治的正义观念最合适于在基本制度中实现自由与平等的价值这一问题，在这种把公民视为自由平等的传统本身内部，是一个长期存在深刻争议的问题，因此，

35

公平正义的目的，是通过从作为公平合作系统——在这一系统中，这样设想的公民对公平的合作项目达成了一致契约——的社会理念着手来解决这一问题。在第四节中，我们明白了，何以一旦我们把社会的基本结构当作正义的首要主题，这种探究路径便导向作为一种代表设置的原初状态理念的原因。

第六节　秩序良好的社会理念

1.我已经说过，在公平正义中，作为世代公平合作的基本社会理念，是连同两个与之相伴随的理念一起展开的，一个是作为自由而平等的个人之公民理念，另一个是作为由公共政治的正义观念有效规导的秩序良好的社会理念。前一个与之相伴随的理念我们已经谈论过了，现在，我来谈论第二个与之相伴随的理念。

说一社会秩序良好，传达了三点意思：第一（公共认可的正义观念的理念包含了这一意思），在该社会中，每一个人都接受、且知道所有其他的人也接受相同的正义原则；第二（这种观念的有效规导之理念包含了这一意思），它的基本结构——也就是说它的主要社会制度和政治制度，以及这些制度如何共同适合于组成一种合作系统——被人们公共地了解为、或者人们有充分的理由相信它能满足这些原则。第三，它的公民具有正常有效的正义感，所以他们一般都能按照社会的基本制度行事，并把这些社会基本制度看作是公正的。在这样一个社会里，人们公共认识到的正义观念确立了一种共享的观点，从这一共享的观点出发，就能判定公民对社会的要求是否正当。

这是一种高度理想化的概念。然而，任何不能很好规范一立宪民主的正义观念，作为一个民主的观念都是不充分的。之

所以可能发生这种情况，是由于下列众所周知的原因：即当该观 36
念为人民公共认识到时，它的内容便使它自己成为无效的。之所以会发生这样的情况，还因为民主社会具有理性多元论事实的特征——我采取一种不同于柯亨的说法。[37] 因此，一种正义观念之所以可能失败，是因为它无法获得认肯各种完备性学说的有理性的公民的支持。或者像我将要经常谈到的那样，它无法获得一种合乎理性的重叠共识的支持。而对于一种充分的政治正义观念来说，必需能做到这一点。

2.对这一点的解释是，民主社会的政治文化具有（我假定的）这样三个普遍事实的特征，我们可作如下理解：

第一个事实是，在现代民主社会里发现的合乎理性的完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的多样性，不是一种可以很快消失的纯历史状态，它是民主社会公共文化的一个永久特征。在得到自由制度的基本权利和自由之保障的政治条件和社会条件下，如果还没有获得这种多样性的话，也将会产生各种相互冲突、互不和谐的——而更多的又是合乎理性的——完备性学说的多样性，并将长期存在。

我们必须把这种理性多元论的事实与一般多元论的事实区别开来。前者是：自由制度所产生的往往不只是一种学说和观点的多样性，就像人们可能期望各民族有其各种各样的利益，而它们的倾向却囿于狭隘的观点一样。相反，它是这样一种事实：在各种观点中间所发展的是一种各完备性学说的多样性。这些

---

[37] 我感谢耶和华·柯亨对这一观点的有启发的讨论；也感谢他坚持强调区分理性多元论与一般多元论的重要性，我在第六节之二紧接着的段落以及稍后第二讲第三节里详细讨论了这一点。柯亨在其《道德多元论与政治共识》一文中，对这些问题作了富有启发性的详细探讨。该文收入大卫·科普和简·亨普顿合编的《民主的理念》一书（剑桥：牛津大学出版社，1993）。

学说是公民们所认肯的，也是政治自由主义必须予以关注的。37 它们不仅仅是自我利益和阶级利益的结果，或者仅仅是民族从一种有限立场来看待政治世界的可以理解的倾向。相反，它们部分是自由制度框架内自由实践理性作用的结果。因此，虽然各种历史性的学说不只是（当然不是）自由理性作用的结果，但理性多元论的事实并不是人类生活中的一种不幸状态。在这样构造政治观念、以使它在第二阶段能够获得各合乎理性之完备性学说的支持时，我们不能过多地使这一观念服膺于世界的无理性暴力，而要使它成为自由人类理性的必然结果。㊳

第二个与之相关的事实是，只有靠压迫性地使用国家权利，人们对某一种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的持续共享性理解才得以维持下去。如果我们把政治社会当作以认肯同一完备性学说而达到统一的共同体，那么，对于政治共同体来说，压迫性地使用国家权力就是必需的。在中世纪社会——它或多或少统一在认肯天主教信仰的基础上——宗教裁判所的产生并不是一种偶然，它对异教徒的压制，是保持那种共享的宗教信仰所需要的。我相信，这一解释同样适用于任何合乎理性的完备性哲学学说和道德学说——无论是宗教性的，还是非宗教的。一个统一在合乎理性的功利主义基础上的社会，或者，一个统一在康德或密尔之理性自由主义基础上的社会，同样都需要有国家权力的制裁，以保持该社会的统一。㊴我把这一事实称之

㊳ 第二讲的第二至三节，我对判断的负担作了一种解释，并且讨论了这种合乎理性的完备性学说，该学说只给予这种学说以相当起码的必要条件，尽管这些条件适合于政治自由主义的目的。这并不表明所有这样定义的合乎理性的学说对于其他目的、或从其他观点来看同样都是合乎理性的。很清楚，公民们对这些更深刻的问题将有不同看法。

㊴ 这种陈述可能看起来自相矛盾。如果有人反驳，不能使用国家权力的制裁（这与康德或密尔的学说一致），我完全同意。但这与我的行文并不矛盾，这段行文

为"压迫性事实"。[40]

最后,第三个普遍事实是,一持久而安全的民主政体,也就 38 说,一个未被分化成持有相互竞争之学说观点的和敌对的社会阶层的政体,必须至少得到该社会在政治上持积极态度的公民的实质性多数支持。这一事实与第一个普遍事实共同意味着,政治的正义观念要发挥立宪政体的公共正当性证明的基础作用,就必须是一个能够得到各种不同且相互对立的(然而却是合乎理性的)完备性学说的广泛认可。[41]

3. 由于任何一种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说都不能得到全体公民的认肯,所以,在一个秩序良好的社会里得到公民认肯的正义观念,必须是一种限于我称之为"政治领域"及其价值内部的观念。因之也必须这样来构造秩序良好的民主社会理念。故尔我假定,公民的完整观点有两个部分:一部分可以被看作是公共认识到的政治的正义观念,或者是与公共认识到的政治的正义观念相协调的;另一部分是(完全或部分是)该政治观念以某种方式与之相联系的完备性学说。该政治观念是如何与之相联系的?我将在第四讲中解释。我在此要强调的观点是,诚如我所说过的那样,个体公民以什么样的方式来

是说,在一社会里,每个人都认肯一种合乎理性的自由主义学说——如果我们假设可能存在这种自由主义学说的话,那么,该社会就无法长期存在。由于有各种不合理性的学说,由于有强调那种制度权威理念的宗教学说,我们可以认为这段行文正确无误;而我们可能会错误地认为,对于其他完备性观点来说有种种例外。这段行文的要点是:没有任何例外。我的这一观察,得益于卡斯·桑斯坦的评论。

[40] 我从桑福特·希尔那里借用这一名称。

[41] 为完善起见,我又补充了第四个普遍事实,我在谈论公共文化时,一直用到这一事实。该事实是:一民主社会的政治文化——它在一个相当长的时期里理性地发挥着作用——通常包含着或至少隐含着某些基本的直觉性理念,从这些理念中,有可能制定出一种适合于一立宪政体的政治的正义观念。当我们具体阐释一种政治的正义观念、并把公平正义作为这样一种观点来表达时,这一事实就是重要的。

决定所有人都认肯的公共政治观念，乃是与他们自己较为完备的观点相联系的。

按照这种理解，我简要地解释一下秩序良好的民主社会是如何来满足一种现实的和稳定性的必要(但肯定不是充足的)条件的。只要具备下述两个条件，该社会便可通过一种政治的正义观念达到良好秩序，这就是：第一，认肯合乎理性却又相互对立的完备性学说的公民能达到一种重叠共识，也就是说，他们普遍认可正义观念是他们对基本制度的政治判断的内容；第二，不合乎理性的完备性学说(我们假定总有这些学说)不能充分流行，不能削弱社会根本正义的基础。这些条件并不强加那种非现实主义的——的确也是乌托邦式的——要求，即要求全体公民都认肯同一种完备性学说，而只是要求——在政治自由主义这里——全体公民认肯同一种公共的正义观念。

4. 由于日常政治中已经使用了共识理念，所以重叠共识的理念很容易为人们误解。我们认为，这一理念的意义是这样产生的：我们设想一立宪民主政体理性公正、行之有效且值得人们去捍卫。然而，既然存在理性多元论的事实，我们又如何捍卫这一政体，以使它能够赢得充分广泛的支持，从而获得稳定性呢？

为了这一目的，我们不考虑实际存在的各种完备性学说，从而引出一种打破它们之间的某种力量平衡的政治观念。解释一下：比如说，在具体开列首要善的目录时，我们可以用两种方式进行。[42] 一种是留意在社会中实际发现的各种完备性学说，具体规定一个这类善的目录，以切近这些学说的重心。也就是说，以便在那些认肯这些观点的人通过制度要求、制度保护和符合

---

[42] 首要善的理念是在第二讲第五节之三引进的，在第五讲第三至四节，对这一理念作了较详细的讨论。

所有目的的手段可能需要的东西之间找到一种平均尺度。这样做似乎是保证该目录提供发展与现存学说相联系那种善观念所需要的、因而也是增进确保一种重叠共识的可能性所需要的基本要素之最好方式。

但这不是公平正义的方式，因为这样做可能是用一种错误 *40* 的方式使它成为政治的。相反，它详尽阐释了一种作为独立观点的政治观念(第一节之四)，该观点是从作为公平合作系统的社会理念和与之相伴随的理念开始的。我们希望，这种理念以及从该理念内部所达到的首要善目录，能够成为一种理性的重叠共识的核心。我们撇开了现存的、或已经存在的、或可能存在的各种完备性学说。这一思想认为，对于与这些学说相联系的完备性善观念来说，首要善不是通过打破它们之间的平衡而成为公平的，相反，只是对于那些拥有这些观念的公民个人来说，首要善才是公平的。

这样一来，问题便是如何为立宪政体构造一种正义观念，以使那些支持或有可能去支持这种政体的人也可能认可这一政治观念——假如它与这些人的完备性观点也没有尖锐冲突的话。这便导向了作为一种独立观点——该独立观点是从民主社会的基本理念开始的，它不以任何特殊的更广泛的学说为先决前提——的政治正义观念。为使这种政治的正义观念本身赢得人们的忠诚，我们不设置任何学说性的障碍，以便它能够得到一种理性而持久的重叠共识的支持。

第七节 秩序良好的社会既非一种共同体，也非一种联合体

1. 一秩序良好的社会既不是一种共同体，也不是(从更普遍

的意义上说)一种联合体。[43] 在一民主社会与一联合体之间,存在两种区别:第一,我们已经假定,民主社会就像任何政治社会一样,将被视为一个完全而封闭的社会系统。在它自足且给予人类生活的所有主要目的以合适地位这一意义上,它是完全的。*41* 而诚如我所说过的那样(第二节之一),它在下述意义上又是封闭性的,这就是,人们只能由生而入其中,因死而出其外。在进入社会以前,我们没有任何在先的认同:事实并不是仿佛我们从某处而来,相反,我们发现我们自己是在此一社会中的此一社会状态中成长起来的,既享受着它的雨露阳光,也承受着其中的风吹雨打。此时此刻,我们完全抛开了我们与其他社会的种种关系,对一切民族之间的正义问题存而不论,直至一种为秩序良好的社会所制定的正义观念已是成竹在胸。因此,我们不是在一个理性的时代加入社会的,就像我们加入一个联合体那样,相反,我们生之于斯,在这个社会里,我们将度过终身。

这样一来,我们便认为,正义原则的设计是用来形成一社会世界的,在这个社会世界里,我们首先获得了我们的品格和我们把自己视为个人的观念,获得了我们的完备性观点及其善观念;而在这一社会世界里,我们必须实现我们的道德能力,假如它们能得到充分实现的话。这些正义原则必须在市民社会的背景制度中给予基本自由和机会以优先性,它们使我们能够首先成为自由而平等的公民,并根据这种身份将我们的角色理解为个人。

2. 秩序良好的民主社会与一联合体的第二个基本区别是,这种社会没有任何个人或联合体所拥有的那种终极的目的和目

---

[43] 借助定义,让我们把共同体设想为一特别类型的联合体:即,靠一种完备性学说统一起来的联合体,如教会。其他联合体的成员经常共享着某些目的,但这些目的并不创造一种完备性学说,所以它们甚至可能是纯工具性的目的。

标。在这里,我所说的目的和目标的意思,是指那些在完备性学说中占有特殊地位的目的和目标。与后者相反,宪法意义上的特殊社会目的,诸如在宪法前言中所陈述的那些目的——即一种较完善的正义、自由的祝福、共同捍卫宪法的誓词——必须归于一种政治的正义观念及其公共理性的名目之下。这意味着,公民并不认为有什么先定的社会目的,可以证明他们把某些人看作是比其他人拥有或多或少优于社会的价值、并因此分配给他们不同的基本权利和特权这种做法是正当合理的。许多过去的社会则与之相反,人们把宗教、王位、统治和荣耀当作终极目的来追求,而个体和阶级的权利与地位则依赖于他们在实现这些目的的实践中所发挥的作用。在这一方面,他们把他们自己看作是一种联合体。

与之相对,民主社会及其政治观念根本不把它自身看作是一个联合体。它和社会内部各联合体一般所是的那样,没有资格根据其成员对社会整体的潜在贡献价值、或根据那些已成为社会成员的人的目的,给这些成员(在此情形中,这些成员出生于该社会)提供不同的条件。如果说,在联合体中可以允许这样做,那是因为,在联合体里有望成为其成员或继续作为其成员的人,其作为自由平等公民的身份已经得到保证,而社会背景正义的制度也确保了其他选择对他们开放。[44] *42*

[44] 本节对社会与联合体所作的区分,在很多方面类似于迈克·奥克削特在其著作《论人的行为》(牛津:克莱伦敦出版社,1975)一书中的主要论述里,对实践联合体与目的性联合体所作的区分。特里·法丁在其《法律,道德和国家关系》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1983)一书中很有效地使用了这一区分。但他可能不会同意这一点。他认为,《正义论》把社会看作是一目的性联合体,因为它把社会描述成了一种合作图式(该书第262—267页)。然而,我以为,这不是决定性的。相反,决定性的问题是,个人进行的是什么样的合作,他们的合作取得了什么样的成就。正如我在行文中所说的,民主社会的特征是,人们是作为自由而平等的公民来进行合

3.如果说,秩序良好的社会不是一种联合体,那么,它也不是一种共同体——假如我们谈到共同体的意思,是指它受共享的完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的支配的话。对于秩序良好社会的公共理性理念来讲,这一事实十分关键。把民主社会看作一种共同体(如此规定的共同体)的想法,忽视了建立在一种政治的正义观念之上的公共理性的限制范围。它错误地将这种统一视为一种能够不触犯最基本民主原则的立宪政体。43 一种对完整真理的热望,诱使我们去追求一种无法得到公共理性证明的更广阔更深刻的统一。

但是,把民主社会看作是一种联合体、并设想它的公共理性包括非政治的目的和价值的想法也是错误的。这样做忽视了社会基本制度在建立社会世界的过程中的优先作用和基本作用,在社会世界内,惟有我们才能通过关心、教养和教育,发展成为自由而平等的公民,在这种发展过程中,没有丝毫侥幸。这种社会世界的公正背景是由政治观念的内容所给定的,所以,所有公民都能够通过公共理性,来理解政治观念的作用,并以相同的方式共享政治观念的政治价值。

第八节 关于各种抽象观念的使用

1.为了陈述我所称之为的政治自由主义,我已经先讨论了

作的,他们的合作所取得的成就(在理想的情形下)是一种具有正义背景制度的公正的基本结构,这些背景制度是实现正义原则、并给公民提供着满足他们作为公民之需求的全能目的性手段的背景制度。他们的合作是确保他们相互间的政治正义。而在联合体中,人们是作为联合体的成员来进行合作的,他们所要实现的正是驱使他们加入该联合体的动机,而这一点又会随着他们从一个联合体到另一个联合体而发生改变。作为公民,他们合作实现的是他们共同分享的正义目的;而作为一联合体的成员,他们合作实现的目的却分属于他们各自持有的不同的完备性善观念。

一组人们所熟悉的基本理念,这些理念隐含在民主社会的公共政治文化之中。我把这些理念阐释为一组观念,按照这些观念,我们才能系统阐述和理解政治自由主义。在这些观念中,首要的观念就是政治的正义观念本身(第二节);其次是三个基本理念,即作为公平社会长期合作之系统的社会观念(第三节),以及两个与之相伴随的理念,即作为自由平等的政治的个人观念(第五节),和秩序良好的社会观念(第六节)。我们还有两个用来表述公平正义的理念:基本结构的观念(第二节)和原初状态的观念(第四节)。最后,为了把秩序良好的社会表述为一种可能的社会世界,我们对这些理念又补充了重叠共识的理念和合乎理性的完备性学说的理念(第六节)。通过最后这一理念,理性多元论得以具体化。社会统一的本性是通过一种稳定的诸合乎理性的完备性学说之重叠共识所给定的(第四讲第一节)。在后几讲中,我将引进其他基本理念,以充实政治自由主义的内容,诸如,政治领域的理念(第四讲),和公共理性的理念(第六讲)。

通过对这些观念及其联系的理解,我回想起政治自由主义所谈论的综合性问题:[45] 即下述三个条件似乎足以使社会成为自由而平等的公民——他们因其所认肯的各种合乎理性的完备性学说而产生了深刻的分化——之间的一种公平而稳定的合作系统。第一,社会的基本结构是由一种政治的正义观念所规导的;第二,这种政治观念是各种合乎理性的完备性学说达到重叠共识的核心;第三,当宪法根本和基本正义问题发生危险时,公共讨论是按照政治的正义观念来进行的。这一简要的最后总结刻画了政治自由主义的特征、以及它是如何理解立宪民主理想 44

[45] 这一问题在第一节前面的简短导语中已有陈述。

的。[45]

2. 有些人可能会反对使用这么多抽象观念。了解一下为什么我们要使用这类观念的原因可能会有所裨益。在政治哲学中，各种深刻的政治冲突促使我们做这种抽象的工作。[47] 只有那些观念论者和幻想家们才体验不到深刻的政治价值冲突和这些政治价值与非政治价值之间的冲突。深刻而持久的争论使得理想证明的理念成为了一个政治学的问题，而不是认识论的或形上学的问题(第一节)。当我们所共享的政治理解瓦解时(像沃兹尔可能以为的那样)，同样，当我们自己内部已经四分五裂时，我们就转向政治哲学。如果我们想像一下亚历山大·斯特芬斯反驳林肯求诸于抽象天赋人权的做法、并回答林肯说北方必须尊重南方对奴隶问题的共享理解，[48] 我们就可以认识到这一点。对这一问题的回答肯定会导向政治哲学。

45

诚如一些人所认为的那样，政治哲学不会从社会和世界[间

---

[46] 这段行文所陈述的三个条件被理解为充分条件，而不是必要条件。在第四讲第三节之五，我将讨论，这三个条件能否弱化为比如说一组有效却又非常普遍的原则，或者，甚至是弱化为一组规则，诸如一种建立宪法的规则，而不是将其弱化为一种政治的正义观念。在第四讲第三节之五，我考虑，我所涉及的重叠共识的深度、广度和具体规定以及我对这三个条件的解释，表达的都是一种理想情形。

[47] 在此，我感谢耶和华·柯亨在《哲学杂志》(1986 年，第 83 期，第 457—468 页)上发表的对迈克·沃兹尔《正义的领域》(纽约：基本图书出版社，1983)的书评。请特别参见他对其称之为沃兹尔的"简单共同体主义的两难"的讨论。同上杂志，第 463—467 页。在这些讨论中，他指出，沃兹尔关于政治哲学应该如何着手的观点，与柏拉图、康德和西季威克的观点并无本质区别。不同只在于沃兹尔认为必须结束的地方，即他认为政治哲学应以我们共享的理解而告终。

[48] 关于林肯一方在一八六〇年十一月至十二月对此问题的通信，见《林肯选集》，第 4 卷，第 146 页，第 160 页以后。尼可莱和亥依在《阿伯拉罕·林肯》(纽约：世纪出版公司，1917，第 270—275 页)(第一版 1886，1890)中，以及阿兰·勒文斯在《林肯的脱颖而出》(纽约：查尔斯·斯克利伯勒父子出版公司，1950，第 2 卷，第 466 页以后)中，都重印并讨论了他们的通信。

题]中退缩。它也不要求以它自己不同于任何政治思想和实践之传统的独特理性方法去发现真理。只有当一种政治的正义观念在所有普遍性层次——从最普遍的层次到最特殊的层次——上有助于梳理我们已定的正义确信时,它才会对我们具有意义。帮助我们理清这一点,乃是原初状态的一种作用。

政治哲学和逻辑原则一样,也不能强制我们已定的确信。如果我们觉得受到了强制,也许是因为在我们反思眼前的问题时,各种价值、原则和标准都已成系统并已经确定,以至它们被随便认作是我们已经接受或应该接受的东西。我们受强制的感觉,也许是我们为我们自由的认识所隐含的那些原则和标准的结果而感到惊奇。再者,在我们的判断最终经过所有普遍性层次上的恰当反思之前,我们也可能重新确认我们较为特殊的判断,并决定修改人们所提出的正义观念及其原则和理想。把抽象观念和普遍原则看作是永远压倒我们较为特殊的判断之想法是错误的。我们实际思想的[抽象或普遍与特殊之]两方面(我暂不涉及这两者之间的中介性普遍层次)是相互补充的,要适合于一种连贯一致的观点,两者都要相互适应。

于是,抽象的工作并非无缘无故:不存在为抽象而抽象。相反,当较低普遍性的共享理解业已瓦解,抽象就是一种继续公共 *46* 讨论的方式。我们应该了解,冲突愈深刻,抽象的层次就愈高;我们必须提升我们的抽象层次,以获得一种对该冲突根源的清晰而完整的观点。[49] 由于在民主传统中,长期存在着有关为建立一种平等基础所需要的宽容本性和合作基础问题的[观念]冲

---

[49] T. M. 斯坎伦在《伦敦书评》(1985年9月5日,第17页以后)上发表的对斯图沃特·翰普歇尔《道德与冲突》(麻省、剑桥:哈佛大学出版社,1983)和迈克·沃兹尔《正义的领域》两书的书评中,隐含了这一理念。在该书评的原稿中,对这一理念作了较充分的陈述,后来发表时因篇幅原因被压缩了。

突，我们便可以设想，这些冲突是深刻的。因此，为了把这些冲突与人们所熟悉的和基本的冲突联系起来，我们注意到了隐含在公共政治文化中的这些基本理念，并力图揭示出公民自身怎样才能按照恰当的反思，把他们的社会设想成一种长期的公平合作系统。从这种情景来看，对于寻求一种理性的政治正义观念来说，与这些基本理念相联系的、系统理想化的(即抽象的)社会和个人的观念乃是根本性的。

第二讲　公民的能力及其表现

47

在第一讲中，我开宗明义地谈了政治自由主义的两个基本问题。第一个问题是：具体规定被视为自由而平等的公民之间社会合作之公平项目的最合适的正义观念是什么？第二个问题是：如果理性多元论的事实乃人类理性力量在持久之自由制度内部发生作用的不可避免的结果，那么，以一种普遍方式理解的宽容之基础是什么？将这两个问题合而为一，我们便可得：一个由自由而平等的公民——他们仍然由于各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而保持着深刻的分歧——所组成的公正而稳定的社会如何可能长治久安？

我的这些演讲将作出如下具体回答：此一社会的基本结构由这样一种政治的正义观念有效规导，该政治的正义观念至少 48 是此一社会公民所认肯的各种合乎理性的完备学说之重叠共识的核心所在。这使得共享的政治观念有可能在宪法根本和基本正义问题产生危机时，在有关政治问题的争论中发挥公共理性的基础作用（第一讲，第八节之一）。

对于重叠共识来说，理性的和合理的理念以及一种合乎理性的完备学说之理念是如此重要，以至于在我们回答上述问题时有着十分关键的作用。到现在为止，我一直都是在未做多少解释的情况下来使用这些理念的。由于它们都是些很难理解的理念，尤其是理性的理念更是如此——无论是将之应用于个人、

制度，还是应用于学说，它们都很容易变得模糊不清，所以我现在必须弥补这一不足。我将通过把理性作为一种介入社会平等合作的个人美德来固定这一理念的两个基本方面，以尽量减少这种模糊性。然后我将从这两个方面展开理性这一理念的内容。接下来我将考察如何给一个具有理性多元论特征的社会提供一个宽容的基础。在完成这些任务后(第一节之三)，我将谈论在作为一种代表设置的原初状态下塑造公民之理性的道德能力和合理的道德能力的那种方式。

第一节 理性的与合理的

1. 理性的与合理的两者区别开来的是什么？在日常说话中，我们注意到了两者间的一种差异，而一些普通的例子就可以说明这种差异。我们说："假如他们的协商立场都非常强硬，他们的提议就是完全合理的，但却是很不理性的，甚至是很无礼的。"我不想直接定义理性的这一理念，相反，我只具体指出它作为个人美德的两个基本方面。[①]

① 我以为，理性的与合理的两者间的区分可以追溯到康德：在其《道德形上学基础》及其他著作中，他对绝对律令与假设律令所作的区分正好表现了他对理性的与合理的两者的区分。前者代表纯粹实践理性；而后者代表经验实践理性。出于政治的正义观念的目的，我赋予理性的理念以一种更具限制性的意义，并把它首先与提出和尊重公平之合作项目的意愿联系起来，其次，把它与认识到判断负担并接受这些判断负担的结果之意愿联系起来。几十年以前，W.M.西布里在《合理的与理性的》(载《哲学评论》，第62卷，1953年10月号，第554—560页)一文中，即以一种一般性的方式对理性的与合理的两者之间的区分给予了很有启发的讨论。我的讨论与他在该杂志第560页上所作的总结性基本区分是一致的：当我们知道人们是合理的时，却并不知道他们所追求的目的，只知道他们将会理智地去追求这些目的。而当我们知道人们在关涉到他人的情况下是理性的时，我们也知道他们是志愿用一种原则来支配他们的行为，而这一原则是他们和别人可以共同推理出来的；而且，理

在平等的个人中间，当他们准备提出作为公平合作项目的 *49* 原则和标准、并愿意遵守这些原则和标准时，假定我们可以确保其他人也将同样如此，则这些个人在此一基本方面就是理性的。他们把那些为大家都接受的规范看作是理性的、因而对于他们来说也是可以得到正当证明的规范；而且，他们也准备讨论别人所提出的公平项目。[②]理性乃是作为公平合作系统之社会理念的一个要素，而它为所有人接受的理性的公平项目，也是其相 *50* 互性理念的一部分。正如我已经谈到的(第一讲，第三节之二)那样，相互性的理念介于公道性的理念与互利的理念之间，公道

性的人会考虑他们的行动对别人福宁的影响。成为理性的这一品质既不是由合理的推导而来的，也不是与合理的相对立的，但它与利己主义是不相容的，倒是与有道德地行动这一品质相联系。西布里对理性的解释要比我在行文中用来表达理性之两个基本方面的意思更广一些，但还是相互一致的。

② 我认为，理性的两个方面(在这一节和下两节里所讨论的两个方面)与T.M.斯坎伦的道德动机原则有密切的联系。该原则是他的契约主义三个基本原则之一，这是他在《契约主义与功利主义》一文中所陈述的，此文收入阿马特亚·森和伯纳德·威廉姆斯合编的《功利主义及其超越》一书(剑桥：剑桥大学出版社，1982)在此，我不想去说明这种联系，而只想提出这样的评论：即斯坎伦的这一原则不只是一个心理学的动机原则(尽管它也是一个心理学的动机原则)，因为它关涉为什么任何人都应该关注道德这一根本问题。该原则对这一问题的回答是：我们都有这样一种欲望；即，想能够按照别人也不可能理性地否认之根据来向他们证明我们行为的正当性，这就是说，我们在理性的意义上，假定存在着寻找别人出于相同动机也不可能理性地否认之原则的欲望。(见该书，第104页以后，第115页以后。)人们可以把作为一种个人美德之理性的两个方面看作是这种欲望的两个相互联系的表现。接受理性的这两个方面的联系和斯坎伦的原则，也就是把这一动机形式包括在公平正义所由之出发的理性个人的观念之中。但这样做并不能解释此种动机，也不能解释该动机如何产生。为了给予稳定性以解释这一限制性目的，我在稍后第七节对心理学原则的讨论可能会有用。另见《正义论》，第478页，在那里，我在有关原则伦理的道德发展之最后阶段的论述中，也有类似的讨论。但尽管如此，关键仍然是，在阐述公平正义时，我们依赖于斯坎伦视之为最基本的这种动机。在后面第七节中，我将把能按照别人不可能理性地否认的根据来证明我们对别人行为的正当性这一基本欲望刻画为一种观念依赖性欲望。

性的理念是利他主义的(受普遍善的驱动);而互利的理念则被理解为相对于人们现在的或预期的实际境况来说,每一个人都可得利。

我们说,理性的个人不是由普遍善本身所驱动的,而是由一种社会世界本身的欲望所驱动的,在这一社会世界里,他们作为自由而平等的[公民],可以与别人在所有能够接受的项目上进行合作。他们坚持认为,在这一世界内应该主张相互性,以使每一个人都能与别人一道得利。

与之相对,当人们打算介入合作图式却又不愿意尊重、甚至不愿意提出任何具体规定公平合作项目的普遍原则或标准(一种必要的公共托词除外)时,他们在同一方面就是不理性的。在环境允许时,他们就会侵犯这些适合于他们利益的项目条款。

2. 理性的和合理的当事人通常都是政治生活和社会生活中的责任单位,所以有可能因为侵犯了理性的原则和标准而受到指控。然而,合理的却是一个不同于理性的理念,它适用于单个的主体和联合的行为主体(或为一个体,或为进行合作的个人),该主体在追求目的时具有其判断能力和慎思能力,也具有他自己特殊的利益所在。合理的[理念]适用于人们如何采取、认定这些目的和利益,也适用于人们是如何给予这些目的和利益以优先性的。它还适用于手段的选择,在手段的选手中,实际指导人们的是这样一些为人熟悉的原则:在其他条件相等的情况下,采取最有效的达到目的的手段,或者选择最可能的抉择。

然而,当合理的行为主体可能通过终极目的对其整体生活51 计划的意义来平衡各种终极性目的、并通过这些目的相互间的一贯性和互补性来平衡各种终极目的时,他们并不只限于手段—目的推理。合理的行为主体也不仅仅是自私自利的,这就是

说,他们的兴趣并不总在于他们自己的利益。每一种利益(兴趣)都是某一自我(行为主体)的利益,但并非每一种利益都只利于该自我。的确,合理的行为主体可能具有全体种类的个人之爱,有对各种共同体与地方的依恋感,包括对国家对自然的爱;而且他们也可能用各种各样的方式来选择和制定他们的目的。

合理的行为主体所缺乏的,是那种特殊形式的道德敏感性,而这种道德敏感性乃是人们介入公平合作、并按照那些可以理性地期许同样平等的他人也会认可的条件来这样做的欲望之基础。我并不是假定理性的就是道德敏感性的全部,但它包括与公平社会合作之理念相联系的那一部分。③ 当合理的行为主体只对他们自己的利益感兴趣时,他们便临近精神病态了。

3. 在公平正义中,理性的与合理的被作为两个互不相同的和各自独立的基本理念来看待。它们的区别在于,不能认为两者间存在任何相互推导,尤其是不能认为可以从合理的[理念]中推导出理性的[理念]。在道德思想史上,有些人试图这样做。他们认为,合理的更为基本,因为,谁不会认可这种(或一种)为上述那些人们所熟悉的原则具体规定的合理性理念(因为会有好几种合理性理念)呢?他们认为,如果理性的[理念]可以从合理的[理念]推导出来,也就是说,如果某些明确的正义原则可以从偏好、决定、或适当规定的环境中纯合理的行为主体之一致中推导出来,那么,理性的就最终有了一个坚实的基础。因之也就 52

③ 合理的人缺乏康德在《宗教学》(第六章,第二十六节)一书中所说的那种东西,即"道德人格素质"(the predisposition to moral personality);或者就现在的情形言,缺乏那种作为理性能力之基础的特殊形式的道德敏感性。康德的纯合理性行为主体只具有人性的素质和动物性的素质(用他的术语来说);这种行为主体理解道德法则的意义,理解道德法则的内容,但却不受道德法则的驱使。对于这样的行为主体来说,道德法则仅仅是一种令人好奇的理念而已。

回答了道德怀疑论。[4]

公平正义反对这种看法,也不想从合理的[理念]中推导理性的[理念]。确实,这样做的企图可以提示出,理性的不是基本的,它在某一方面需要一个合理的[理念]所不需要的基础。相反,在公平合作的理念内部,理性的与合理的乃是两个相互补充的理念。它们都是公平合作这一基本理念的成素,各自都与不同的道德能力相联系着,即分别与正义感的能力和善概念的能力相联系着。它们的作用是依次具体规定公平合作项目的理念,考虑社会合作问题、合作各方的本性及其相互地位。[5]

作为补充性的理念,无论是理性的,还是合理的,都不能离开对方而独立存在。纯粹理性的行为主体可能没有任何他们想通过公平合作来发展的他们自己的目的;而纯粹合理的行为主体则可能缺乏一种正义感,认识不到别人要求的独立有效性。[6]惟有作为一种哲学的结果,或者作为这样一个主题——在该主题中,合理的[理念]占有重要的地位(如同在经济学或社会决策理论中一样),而且任何人都会认为从合理的[理念]中推导出理性的[理念]是必然的,并受这种思想的驱使,后者(即合理的行为主体——译者注)才是可理解的。情况很可能是,任何看来可信的推导都必定将合理的行为主体置于这样一种环境之中,在该环境中,他们服从于某些合适的条件,而这些条件将表达理性的理念。正如我们在第一讲第四节中所看到的那样,在社会基本结构内部基本的社会合作情形中,作为理性的和合理的行为

---

④ 大卫·戈蒂尔的《以一致求道德》(牛津:克拉伦敦出版社,1986)是这一观念的一个范例。

⑤ 我们可以从原初状态的设置中看到它们先后是如何发挥作用的。

⑥ 这并不是否认那种既定的特殊忠诚或特殊依附,他们可能会认识到别人的要求,但却认识不到别人要求所具有的独立于那些约束之外的有效性。

主体之公民代表,必须要予以合乎理性的安置,这就是说,他们必须得到公平的或对称的安置,在协商交易中,任何人都不能占 53 别人的便宜。而这最后一点正是通过无知之幕来完成的。把公平正义看作是力图从合理的[理念]中推导出理性的[理念]的看法,误解了原初状态。[7]

人们也不可能证明理性的[理念]不可能从合理的[理念]中推导出来。这种证明的否定性陈述仅仅是一种推测而已。人们所能做的充其量只是表明想从合理的[理念]中推导出理性的[理念]那些严肃的尝试(戈蒂尔是一个范例)不会取得成功,而且,只要它们看起来是成功的,它们就在某一点上依赖于那些表达着理性的[理念]本身的条件。如果这些评论正确,那也就表明,在哲学中,最根本层面上的问题通常并不是通过结论性的论证来解决的。对于某些人来说,显而易见的和被他们作为基本理念接受下来的东西,却是别人所难以理解的。解决这一问题的方式是,经过恰当反思后,再来考察哪一种观点提供了最连贯最让人信服的解释,该观点又是在什么时候完全建立起来的。当然,关于这一点,人们的判断可能各有不同。

4.理性的与合理的之间更进一步的基本差异是,在某一方面,理性是公共的,而合理性却不是公共的。[8] 这意味着,正是

---

⑦ 在这里,我要纠正《正义论》第16页上的一个错误,在该处,我说正义论是合理决策理论的一部分。从我刚才所说的来看,这一观点是完全错误的。我应该说,合作各方的考虑以及对它们推理的考虑,都使用合理决策理论,尽管只是以一种直觉性方式来使用这种理论的。这种理论本身乃是政治的正义观念之一部分,也就是力图给予理性的正义原则以一种解释的那部分。不能认为我们可以从作为纯规范性观念的合理性观念中推导出这些原则。我相信《正义论》的整个行文还是支持这种解释的。

⑧ 萨缪尔·弗里曼在其富有启发性的讨论中强调了这一点。见其《社会契约观中的理性与一致》一文,载《哲学与公共事务》杂志,第19期(1990年春季号),第141—147页。

通过理性,我们才作为平等的人进入了他人的公共世界,并准备对他们提出或接受各种公平的合作项目。这些项目已作为原则确立下来,它们具体规定着我们将要共享、并在我们相互间公共认作是奠定我们社会关系之基础的理性。只要我们是理性的,54 我们就会创造出公共社会界的框架,我们可以理性地期许每一个人都将认可和履行这一框架——假如我们可以信赖别人也会同样如此的话。如果我们不能信赖他们,那么,按照这些原则行动就可能是非理性的,或是自我牺牲行为。没有一个确定的公共世界,理性的[理念]就会成为空中楼阁,而我们就可能在很大程度上诉求于合理性的[理念],尽管理性总是约束着人对人像狼一样相互刺杀(拉丁语"*foro interno*")的现象(用霍布斯的话说)。

最后,正如我们已经看到的那样,理性的(及其相互性的理念)不是利他主义的(只为他人利益的公正行动),也不是只关注自我(并只受其目的和感情驱使)。在一个理性的社会里,我们可以列举平等社会的基本问题作最简单的说明,所有的人都有他们自己希望实现的目的,所有的人都准备提出一些可以理性地期许他人接受的公平项目,以至于所有的人都有可能获利、并改善每一个人所能追求的状况。这种理性的社会既不是一个圣徒的社会,也不是一个以自我为中心的社会。它在很大程度上只是我们日常人类世界的一部分,直到我们在没有它的情况下发现我们自己之前,它都不是一个我们所以为的极富美德的世界。然则,在任何时候、任何情况下,作为提出或认可公平合作项目并随后按照这些公平合作项目而行动的道德能力之基础的道德力量,又都是一种根本性的社会美德。

第二节 判断的负担

1. 由是,理性的第一个基本的方面,就是提出公平合作项目并遵守这些项目——假如别人也如此的话——的意志。而正如我现在要谈到的,其第二个基本方面则是认识判断的负担、并在指导一立宪政体中政治权力之合法行使时,为运用公共理性而接受这些判断负担之后果的意志。

让我们回想一下,在第一讲(第六节)中,我们谈到了有关立宪政体之公共文化的两个普遍事实:即理性多元论的事实和只能通过压迫性使用国家权力才能克服这一多样性的事实。这些事实还有待解释。因为我们要说明为什么自由制度会导向理性 55 多元论、以及为什么我们应该要求国家权力去压制这种理性多元论的理由。为什么我们相互之间以理相待、正直努力,却没有导向理性的一致?在自然科学中,这似乎是可以实现的,至少长远看来可以如此。

当然,我们可以有各种各样的解释。比如说,我们可以设想,绝大多数人坚持要发展他们自己较为狭隘的利益,而由于他们的利益各不相同,所以他们的观点也就相互见异。或者,也许人们经常是非理性的和不太明智的,而这一点又与各种逻辑推理的错误一起,导致他们的意见相互冲突。但是,如果说这些解释不乏道理,它们也过于轻率,并非我们所需要的那种解释。我们要了解理性的分歧何以可能?因之我们要探询的是:合乎理性的分歧是如何产生的?

2. 有一种解释是这样的:让我们说理性的分歧是理性的个人之间的分歧,也就是说,它是那些已经在立宪政体中充分实现了他们作为平等自由公民的两种道德能力的个人、与那些具有

持久的尊重公平合作项目的欲望和想成为充分参与合作的社会成员之欲望的个人之间的分歧。假定他们具有这些道德能力，分享一种共同的人类理性，并有相似的思想能力和判断能力，那么，他们就可以作出推论，注重证据，并权衡各种相互竞争的考量。

理性分歧的理念包含着对各种根源或原因的考虑，包含着对这样加以界定的理性个人之间的分歧的考虑。我把这些根源作为判断负担来看待。[9] 对这些负担必须这样来考虑，以便这种考虑与那些产生分歧的人的理性能够完全相容，而不是相互排斥。那么，问题出在哪里呢？一种正确的解释是，在理性的个人中间，产生理性分歧的各种根源——即判断的负担——乃是许多偶然未知因素，这些因素包含在我们于政治生活的日常进程中正确地（和正直地）行使我们的理性能力和判断能力的实践之中。

56

作为理性的人和具有合理性的人，我们不得不作出各种不同的判断。作为具有合理性的人，我们不得不权衡我们的各种目的、并估价它们在我们生活方式中的适当位置；而这样就使我们在作出正确的合理性判断时遇到了种种严重的困难。另一方面，作为理性的人，我们必须估价民族对我们共同的实践和各种制度的诸要求的力量，不仅是那些与我们的要求相反的民族要求，而且还有那些相互矛盾的民族要求，而所有这些又使我们在作出正确的理性判断时产生了种种困难。此外，当我们把理性运用于我们的信念和思想图式之中时，或者，当我们以理性来评价我们运用自己的理论能力（而非我们的道德能力和实践能力）

[9] 不应该把判断负担的理念与法律情形中的证据负担的理念混为一谈，譬如说，证据的负担是由原告承担还是由被告承担之类。

时，我们也会遇到相应的困难。我们需要记住这三种判断及其他们独特的负担。

3.除了上述两个根源之外，我下面提及的几个根源是理性的和合理的在它们的理论运用和实践运用中所特有的，其中从(甲)到(丁)四项主要适用于我们理性的理论运用。而且，我所开出的这一表列并不完全，它只包括较为明显的根源。兹开列如下：

甲、有关该情形的证据——包括经验的和科学的证据——乃是相互冲突的和复杂的，因而很难给予估价和评价。

乙、即使我们对这些相关的考虑完全达到一致，我们对它们的分量也会产生分歧，因而会作出不同的判断。

丙、在某种程度上，我们所有的观念(不仅仅是道德的观念和政治的观念)都是暧昧不清的、很难处理的；而这一不确定性意味着，我们必须依赖于理性个人可能在某些范围内(这一范围不是十分具体明确)产生分歧的判断和解释(以及有关这些解释的判断)。

丁、在某种程度(我们无法说出这程度究竟有多高)上，我们估价证据和衡量道德价值与政治价值的方式，是由我57们的总体经验或我们迄今为止的整个生活过程所塑造的，而我们的总体经验必定总是互不相同的。因此，在现代社会及其大量职位和职业中，在其各种各样的劳动分工中，以及在其许多社会群体及其民族多样性中，公民的总体经验极为不同，以至于他们对许多(如果说不是在绝大多数情况下如此的话)重大复杂事情的判断产生歧异，至少是在某种程度上产生歧异。

戊、对争论双方，常常存在着不同种类并带有不同力量

的规范性考虑，所以难于作出一种全面的估价。[10]

己、最后，正如我们将要在谈到伯林的观点时(第五讲第六节之二)指出的那样，任何社会制度体系在其所允许的价值方面都有限制，所以，人们必须在整个有可能实现的道德价值和政治价值范围里进行选择。这是因为，任何制度体系似乎都是一个限制性的社会空间。由于我们被迫在各种为社会所培植起来的价值中间进行选择，或者说，当我们坚持某几种价值、且必须顾及别人的要求而约束我们的每一种价值选择时，我们在安排价值选择的先后秩序和进行价值选择调整的过程中，就面临各种巨大的困难。许多艰难的决定可能没有任何明确的答案。

58　4. 在达到判断一致所存在的某些困难之根源中，有许多根源是与那些完全理性的判断相容的。在解释这六个根源即六种判断负担时，我们当然不否认偏见和偏向、自我利益和群体利

[10] 当然，我们可以从一种完备的道德学说内部出发来描述这一过程，如内格尔所说，存在着各种基本的价值冲突，在这些基本的价值冲突中，似乎有各种决定性的和充足的(规范性)理由让人们选择两种或更多的互不相容的行动方针，然而人们必须作出某种决定。进而，他谈到，这些理由不是同样均衡的，所以，采取什么样的行动方针就成了一个大问题；而各种理由之间无法平衡的状况甚至是难以解决的，因为在这类情况下，各种价值之间不可比较：它们中的每一种都是由这些价值所由之产生的几种无法化约的不同视景中的某一种视景具体规定的，尤其是由那些具体规定着各种义务、权利、功利、完善主义目的和个人承诺的视景所具体规定的。换而言之，这些价值均有不同的基础，而这一事实又通过它们不同的形式特征反映出来。这些基本的[价值]冲突揭示出，内格尔所看到的乃是价值的碎片。见内格尔以此一名称为题的论文，该文收入《人的问题》一书(剑桥：剑桥大学出版社，1979)，第128—141页。内格尔的讨论并不是不可信的，但一种政治的观念却要尽可能避免各种有争议的哲学论题，并基于为大家都明了的事实来解释理由的负担。就我们的目的来说，这就足以使我们断言(戊)项了。

益、以及盲目和意愿，也在政治生活中发挥着它们各自为人们所熟悉的作用。但是，这些不合理性的分歧根源，却与那些和每一个人的充分理性相容的分歧形成了鲜明的对照。

各种宗教学说和哲学学说分别表达或一起表达了我们整个的世界观和我们相互间的生活观。我们每个个体的和联合体的观点、我们的种种理智亲缘关系、以及我们的各种感情依附都太过多种多样，尤其是在自由社会里更是如此，以至于我们无法让这些学说作为永久而合乎理性的政治一致性基础。不同的世界观念可以从不同的立场出发理性地加以详尽的阐述，而多样性则部分地源于我们不同的视景。假设我们的所有差异都只是根源于无知和固执，或是根源于权力、地位或经济利益的竞争，那是不现实的，或者更糟的是，这种假设还会引起人们之间的相互猜忌和敌对。

这些评论导致了第五种普遍事实，[1] 可将这一普遍事实陈述如下：在我们最重要的判断中，许多都是在这样一些条件下作出的，即我们不能期待正直的个人以其充分的理性能力（甚至是在经过自由讨论之后）总能达到相同的判断。某些相互冲突的理性判断（特别重要的是那些属于民族之完备性学说的判断）可能为真，而另一些相互冲突的理性判断则可能为假；还可以设想，所有相互冲突的理性判断都可能为假。对于一种民主宽容的理念来说，这些判断的负担有着最重要的意义。

第三节 合乎理性的完备性学说

1. 我已经说过，我们成为有理性的第二个基本方面是，我们

---

① 前四种普遍事实已在第一讲第六节谈过。

认识并愿意承担这些判断负担的各种后果。现在我将力图表
59 明,这个方面是如何限制理性个人以为可以对他人提出正当合理性证明的范围的,以及这个方面是如何导向一种形式的宽容并支持公共理性的理念(第六讲)的。

我首先假定,有理性的个人只认肯合乎理性的完备性学说。[12] 现在,我们需要对这类学说下一个定义。它们具有三个主要特征。一是合乎理性的学说乃是一种理论性的实践:它以一种或多或少是一致而连贯的方式涵括了人类生活的主要宗教方面、哲学方面和道德方面。它组织并刻画了已为人们所认识到的各种价值,使这些价值能够相互共容、并表达一种可以理解的世界观。每一种学说都以各种使它自身与其他学说区别开来的方式来这样做,比如说,给予某些价值以一种特殊的首要性和重要性。在挑选哪些价值是特别重要的价值、并在这些价值相互冲突时决定如何去平衡它们的时候,一种合乎理性的学说同时也是一种实践理性的实践。无论是理论理性,还是实践理性(包括作为合适的合理性),都被运用于理性的系统阐述。最后第三个特征是,当合乎理性的完备性学说不一定是固定不变的时,它通常属于或源出于一种思想和学说的传统。尽管它长期保持稳定,且不会发生突然的和无缘无故的改变,但它往往会按照它从自己的观点来看是正当而充分的理由产生缓慢的进化。

对合乎理性的完备性学说的这一说明只是大致而言。在没有基于理性本身明确的充足根据的情况下,我们不想把学说作为非理性的东西来加以排斥。否则,我们的解释就会有陷入武

⑫ 正如我在导论中所陈述的那样,政治自由主义在其系统阐述中必须利用一种合乎理性的完备性学说的理念。对此,我要感谢威尔弗雷德·亨舍。见他在为我的《文集:1978—1989》(法兰克福—梅因:苏尔坎普,1992)年德译本所写的导论第三节中的解释。

断专横的危险。政治自由主义将许多为人们所熟悉的和系统的学说——宗教的、哲学的和道德的学说——看作是合乎理性的，即使我们自己不能严肃地坚信它们；因为我们认为，这些学说 60 过于偏重某些价值而忽视另一些价值的意义。然而，就政治自由主义的目的来说，我们不需要一种更严格的标准。[13]

2. 判断负担的明显后果是，理性个人并不都认肯相同的完备性学说。而且，他们也认识到，包括他们自己在内的所有个人同样都负有这些负担；有许多合乎理性的学说得到了人们的认肯，但并非它们全都可以为真（事实上，它们中的任何一种都不可能为真）。任何理性的个人所认肯的学说，仅仅是诸多其他学说中的一种合乎理性的学说。一个人在认肯它时当然相信它为真，或者相信它可能合乎理性。

因此，在大量合乎理性的完备性学说中认肯其中的任何一种，一般都不是不合乎理性的做法。[14] 我们认识到，对于一般人来说，我们自己的学说没有也不能有任何超出他们自己观点之外的特殊要求。我们同意，那些认肯不同于我们的学说的其他人也是有理性的，且肯定不是非理性的。由于存在着许多合乎理性的学说，所以，理性的理念并不要求我们或者他人去相信任何特殊的合乎理性的学说，尽管我们可能会这样做。当我们采

---

⑬ 当然，完备性学说本身迫切需要更为严格得多的理性和真理的标准，正如它们在其背景文化中所表现出来的那样。在文化内部，我们可以把许多学说看作是明显不合乎理性的或者是不真实的。我们认为，在行文中按照这一标准把这些学说看作是合乎理性的并不为错。我们应该把这一标准看作是给定适合于政治自由主义目的的很起码的条件。我的这一见解得益于爱琳·凯丽。

⑭ 当然，在一种特殊情况下，某个人可能会以一种不合乎理性的（比如说以盲目的或任意的）方式来认肯一种合乎理性的学说。但这并不使该学说变成这类不合乎理性的学说。一种合乎理性的学说乃是一种能够为人们用合乎理性的方式来加以认肯的学说。

取不只是承认某一学说合乎理性且认肯我们对该学说的信仰时，我们也并不是非理性的。

3.除此之外，理性个人将把利用政治权力（假如他们拥有这种政治权力的话）去压制并非非理性的完备性观点之做法看作是不合乎理性的，尽管他们的这种看法因出于各自不同的立场而有所不同。这是因为，如果理性多元论事实是既定的，那么在民主社会的公共文化中，就缺少一种适用于各完备性学说的公共的和共享的证明基础。但是，要以能为理性公众都可以接受的方式，来标明完备性信仰本身与真正的完备性信仰之间的差别，就需要这样一个基础。[15]

61

由于许多学说都被看作是合乎理性的，所以当根本政治问题发生危机时，那些坚持认为自己所采取的学说是真实的而别人所采取的学说却是不真实的人，在别人看来就只是在他们拥有政治权力时坚持他们自己的信仰而已。当然，那些坚持自己信仰的人也坚持认为只有他们的信仰才是真实的：他们之所以要强加他们的信仰，是因为他们以为他们的信仰是真实的，而不是因为这些信仰是他们的信仰。[16] 但这是一种所有平等的人都可能会提出的要求，也是任何一个人都无法对一般公民正当提出的一种要求。所以，当我们对别人提出这种要求时，必须把他们本身看作是有理性的，把我们自己看作是非理性的。的确，当

⑮ 在此，我非常感谢托马斯·内格尔，他在其《道德冲突与政治合法性》（载《哲学与公共事务》杂志，第17卷，1987年夏季号，第227—237页）一文中，对这些观点给予更为详尽的阐述；在其著作《偏颇与平等》（牛津：牛津大学出版社，1991）第十四章里，他对之作了某些修正。我也从耶和华·柯亨的《道德多元论与政治共识》一文中获益良多，谨表谢意。

⑯ 因此波索特说：“我之所以有权利迫害你，是因为我是对的而你是错的。”见苏珊·门都斯的《宽容与自由主义的局限》（大西洋高地，新泽西：人文科学出版社，1989），第7页。转引自耶和华·柯亨的著作。

我们想利用国家权力即平等公民的集体性权力时，我们就是在阻止其他人认肯他们自己的并非非理性的观点。

总而言之，理性的个人都清楚，这些判断负担给那些可以对别人作出正当性证明的人设置了种种限制，所以他们认可某种形式的良心自由和思想自由。对于我们来说，利用政治权力——假如我们拥有这种政治权力或与他人分享着这种权力的话——去压制那些并非非理性的完备性观点，乃是不合乎理性的。

4. 为了确认这一结论，让我们从另一种观点出发来看看这一情况：自由而平等的公民都平等分享着社会合作性的政治权力和强制性权力，而所有公民都同样负有这些判断的负担。这 62 样一来，任何一个公民或公民联合体，就没用任何理由有权利利用国家的政治权力，去决定宪法根本或完备性学说所指向的该个人或该联合体的基本正义问题。这一点可以做如下表述：当公民们平等地出现在原初状态下的时候，任何公民的代表都不会同意其他任何个人或个人联合体享有这样做的政治权威。这种权威没有任何公共理性的根据。相反，人们会提出的是一种与前面的推理相一致的宽容和思想自由。

请注意：在这里，理性的并不是一个认识论的理念（尽管它具有认识的因素）。相反，它是一种包含着公共理性的民主公民的政治理想。这一理想的内容包括作为理性的、自由而平等的公民可以要求相互尊重他们各自合乎理性的完备性观点。在此情况下，他们不能要求任何与作为其代表的各派在原初状态下可能同意[的要求]相反对的东西。比如说，他们不可能同意每一个人都必须认肯一种特殊的完备性观点。正如我稍后（第六讲，第四节之四）将要谈到的那样，这意味着公共理性的指导方针和程序被看作是人们在原初状态下选择的，且属于政治的正

义观念。正如我在前面(第一讲,第四节)所指出的,与合理性相对照,理性谈及的是公共的他人世界。[17] 原初状态作为一种代表设置有助于我们了解理性是如何表达公共的他人世界的。

5. 我再补充两点更进一步的评论。第一点关于怀疑论,对判断负担的说明似乎有可能提出这种怀疑论。倘若各合乎理性的学说之间有可能达成一种重叠共识,则必须避免怀疑论,所以对这些负担的说明就绝对不能从一种怀疑论论证开始。这些论证要提供一种对知识条件的哲学分析,比如说,对外部对象世界的哲学分析。在省察我们的日常探究方式之后,这些论证就会慢慢达成这样一个结论:即我们无法认识这些对象,因为知识的某一种或多种必要条件永远无法获得满足。笛卡尔和休谟都以他们的独特方式谈到了这一点。[18]

对判断负担的说明不涉及这些问题。它只列举使人们达成政治上的一致判断、尤其是有关各种完备性学说的一致判断变得更为困难的某些环境。这种困难已为历史的经验和许多世纪来的宗教信仰、哲学信仰和道德信仰的冲突所证实。政治自由主义对许多特殊类型的政治判断和道德判断的正确性并无疑问,它把这些判断中的许多判断都视为合乎理性的。它对各种信念确认所具有的可能性真理也无疑问。首先,它主张我们对我们自己的信仰不应该犹豫不决,更不应该产生怀疑。相反,我

⑰ 当我们把公共理性的指导方针和程序理解为是由各派在原初状态下所提出来的时,公共理性的指导方针就可以被视为理性的第一方面:这些指导方针是作为实施公共理性的公平之社会合作项目所提出来的原则,这些原则是我们准备恪守的——假如他人也如此的话。

⑱ 见巴里·斯特劳德著:《哲学怀疑论的意义》(牛津:克拉伦敦出版社,1984),该书对哲学怀疑论及其论证意义给予了一种仔细的省察。第一章及随后整书都讨论了笛卡尔的观点。而在该书第105—111页有关G.E.摩尔的讨论中,把笛卡尔与休谟作了简要的比较,指出了两人的相似性。

们将会认识到，在有关完备性学说的判断上要达到理性而有效的政治一致，实际上是不可能的，尤其是在有可能发挥政治目的的作用——比如在具有宗教差异和哲学差异之特征的社会里发挥达到和平与和谐之政治目的的作用——问题上，达成政治判断的一致实际上是不可能的。这一结论的限制范围有着特别重要的意义。立宪政体并不要求人们对某一完备性学说达成一致：因为其社会统一的基础不在于此，而在于其他地方。

6. 第二点评论包含着我最初在第一讲第六节之二提到过的一般多元论事实与理性多元论事实之间的重要分别。一种以一般多元事实为标志的民主并不使人惊奇，因为总有许多不合乎 64 理存在着种种反对一种或多种民主自由的学说，性的观点。[19] 但是，也存在许多为有理性的人所认肯的合乎理性的完备性学说，这一事实倒似乎让人吃惊，正如我们喜欢把理性看作导向真理的、且认为这种真理惟一无朋的做法让人吃惊一样。

现在的问题是，一般多元论事实与理性多元论事实之间的这种分别，是否影响到公平正义的解释。我首先考虑的是：我们需要记住这一解释有两个阶段。在第一阶段，我们把公平正义设定为一种独立观点，一种对政治的正义观念的说明，这种政治的正义观念最初适用于基本结构，并表述着两种政治价值，即政治的正义价值和公共理性的价值（第六讲，第四节之一）。由于只有到第二阶段，我们才能引入重叠共识的理念，所以，当我们讨论稳定性问题时，我们在第一阶段的问题便是，两种形式的多元论之间的分别是否与我们的讨论相关。各派是假定一般多元

[19] 这一事实本身乃是一种永久性的生活事实，或者看起来是如此。这就赋予我们一项去包容它们——诸如战争和疾病——的政治任务，以使它们不至于颠覆政治正义。

论，还是理性多元论，还有很大关系吗？

答案十分关键：在这两种情况下，人们选择了相同的正义原则。各派都必须永远保证他们所受托代表的那些人的基本权利和自由。如果他们设定理性多元论（第一讲，第六节之二），他们就会知道，这些自由权利的绝大部分可能已经得到了保证，但即使他们可以依赖于这一点，他们也会出于公共性的理由而选择这两个正义原则或类似的原则。除此之外，他们必须在其原则选择中，表达他们发现最适宜于他们所代表的那些公民之根本利益的政治观念。相反，如果他们假定一般多元论，并因而可能有一些完备性学说会压抑（如果它们能够的话）良心自由和思想65 自由，前面的种种考虑也就变得越来越紧迫；那么，在第一阶段，这两种多元论之间的对比就不会影响公平正义的内容。

我们可以假定这两种事实中的任何一种都是适当的、无妨的。如果说公平正义具有宽泛的范围，那么各派就可设定一般多元论。如果说公平正义的内容不受非理性存在的影响，也就是说不受存在着不合乎理性的完备性学说的影响，那么各派就可以设定理性多元论。这两种情形中的相同内容，既表明公平正义在范围上是宽泛的，也表明公平正义的原则不是由非理性所决定的。

7．那么，第二个阶段又当如何？在这一阶段前，之所以尚未引入重叠共识的理念，是因为在正义原则已经临时选定之前，尚未产生稳定性的问题。这样，我们就不得不检查一下，由这些原则所具体规定的正义制度能否获得充分支持，又在什么时候才能获得充分支持。在这里，正如我们在第一讲第六节中所看到的一样，对于一个民主社会来说，稳定性要求该社会的政治观念能够成为各种可能支持一立宪政体的合乎理性的学说之重叠共识的核心。我们需要表明，如何才能先形成一种对政治的正义

观念的重叠共识，或是对该观念的某些部分先达成重叠共识，诸如一种宽容的原则。

我将在第四讲第六节和第七节中讨论这种情况如何可能发生。而且，当这种情况发生时，通过这样一种共识的界定，政治观念便可得到多元的合乎理性的完备性学说的支持，这些学说长期存在并保留着一定数量的信奉者。的确可能存在一些会完全压抑各种在政治观念中所认肯的那些基本权利和自由的观点、或者说会部分压抑这些权利和自由（比如，良心自由）的观点，因为总是存在这样的观点。但是，它们不可能强大到足以削弱该政体的实质性正义的地步。这是一种希望，却没有任何保证。

假如事实证明，公平正义的原则无法获得各种合乎理性的学说的支持，以至无法维持社会的稳定性，情况会怎样呢？若如此，我们所陈述的公平正义就会产生困难。我们必须弄清楚，正 *66* 义原则的各种可以接受的改变是否会维持稳定，或者，是否任何一种民主的观念都能够获得稳定。我不想做这种探究，而只是基于大量可信的考察，假定公平正义的稳定性或某种类似的观念能够获得稳定。

第四节　公共性的条件及其三个层次

1.我们在第一讲第六节中界定，秩序良好的社会是由一种有效的公共正义观念所规导的社会。由于我们希望这种社会的理念适当而现实，所以我们假定它是在正义的环境下存在的。这些环境有两类：第一，适度匮乏的客观环境；第二，正义的主观环境。一般说来，后一类环境是一般多元论的事实；尽管在公平正义的秩序良好社会里，它们也包括理性多元论的事实。我们

必须努力理解这后一种事实及其可能性。

在公平正义中所理解的公共性的理念具有三个层次，可以将其描述如次：

第一个层次我们已经在第一讲第六节中谈到过。这一层次是在社会受到公共正义原则的有效规导下达到的：即公民们接受这些原则，并了解他人也同样接受这些原则，而这种知识又反过来为公众所认识。进一步地说，社会基本结构的制度是正义的（正如这些原则所规定的那样），每一个有理性的人都认识到这一点。他们基于共同分享的信念基础认识到这一点，这些共享的信念是通过各种被人们当作适合于政治正义问题的方法和方式而普遍接受下来的探究方法和推理方式而得到确认的。

公共性的第二个层次关涉到普遍信念，正义第一原则本身正是人们按照这种普遍信念而接受下来的，这就是说，人们是按照他们关于人类本性的普遍信念和政治制度、社会制度一般发挥作用的方式、以及所有与政治正义相关的这类信念，来接受正义第一原则的。在秩序良好的社会里，公民们之所以对这些信念可以大致达成一致，是因为这些信念可以（像在第一个层次上那样）得到公共分享的探究方法和推理形式的支持。正如我将要在第六讲第四节中讨论的那样，当这些方法很好地确立起来且没有争议时，我假定，这些方法是为人们的常识所熟悉的，它们包含着科学和社会思想的各种程序与结论。我们（即正在建立公平正义的你和我）所归于原初状态各派的东西正是这些普遍信念，它们反映出秩序良好的社会里所普遍流行的公共观点。

公共性的第三个也是最后一个层次必定与公共正义观念的充分证明有关——当它能够以其自身的术语表达出来时。这种证明包含着我们（你和我）在建立公平正义并反思我们为什么要以某一种方式而非另一种方式开始时我们可以谈论的一切。在

这一层次上，我假设，此一充分的证明也将为公众所了解，或者比这更好，至少也是在公共范围内合适的证明。这一较弱的条件（即充分的证明是合适的）产生了这样一种可能性：即一些人到目前为止还不想为政治生活作哲学反思，当然，任何一个人都不会被要求去作这种反思。但是，如果公民们想去作这种哲学反思的话，这种充分的证明就表现在公共文化中，反映在它的法律体系和政治制度上，反映在解释它们的各种主要历史传统中。

2. 让我们坚持要求以秩序良好的社会满足公共性的所有三个层次的要求为前提条件，以便我们可以称之为"充分的公共性条件"能够得到满足。（因为考虑到秩序良好之社会的正义观念方面，我保留了"充分的"这一形容词）这种充分条件可能看起来有些过于强烈了。但尽管如此，它仍然是合适的，因为它适合于一种为理性而合理、自由而平等的公民所建立的政治正义观念。一般而言，这种条件对各种完备性学说来讲可能较少强迫性，但这种条件是否适合、且在多大程度上适合于这些完备性学说，依旧是一个有待探讨的问题，但这是另外一个不同的问题。

在此，与之相关的是，政治社会具有两个与众不同的方面。正如我将在第四讲第一节之二所要讨论的，这第一个方面是：政治社会具体规定着处在社会——我们已经假定该社会是封闭性的，即它自我包容，与其他社会没有任何关系（第一讲，第二节之一和第七节之一）——基本结构内的个人之间的关系。我们只 *68* 能通过生而进入政治社会，也只能通过死而离开它。政治社会另一个与众不同的方面是，虽然政治权力总是一种强制性权力，但是在一立宪政体中，它却是一种公共权力，即是说，是作为一个集体的自由而平等的公民的权力。除此之外，基本结构的各种制度具有着深刻而长远的社会效果，并在一些根本方面塑造着公民的品格和目的，亦即塑造着他们所是的和渴望成为的那

种个人。

这样，我们就可以恰当地说，自由而平等的公民之间的公平社会合作项目，就应该满足充分公共性的要求。因为，如果基本结构依赖于强制性制裁——无论这种强制性制裁使用得多么稀少和小心——那么，基本结构的具体制度就应该经得起公共的详细省察。当政治正义观念满足这一条件时，基本的社会安排和个体行动就完全能够获得正当性的证明，公民就能为他们自己的信仰找到正当理由，相互之间也能对下述问题充满信心：即这一为人们公认的推断本身将会强化而不是削弱[人们的]公共理解。[20] 由此看来，政治秩序似乎并不依赖历史上那些偶然的或已确立的幻想，或者依赖其他具有欺骗性的制度——这些制度误导我们不能正确了解它们的实际作用——之表象的错误信仰。当然，关于这一问题也没有任何确定的解释。但是，在实践尺度允许的范围内，公共性确保公民能够了解和接受那些塑造着他们有关他们自己的观念、他们的品格和目的的基本结构的普遍影响。正如我们将要看到的，从政治意义上讲，公民应该处于这一地位，这是他们实现其充分自律之自由的一个条件。这意味着，在他们的公共政治生活中，不需要隐瞒任何事情。[21]

69 3.现在让我们观察一下，公共性条件的第一个层次是很容易在原初状态下塑造的：我们只要求各派代表估价一下他们心

---

⑳ 见《正义论》，第478页，582页。

㉑ 这一行文并不是说，任何事情都不会被隐瞒，而只是说，任何事情都不需要隐瞒。我们无法保证任何事情都不会被隐瞒，因为总有许多我们所不知道的（也许是我们所无法知道的）事情，也总是有许多方面，在这些方面可能会被各种制度的表象所误导。但是，我们也许能够肯定，任何事情都不需要隐瞒；在一个自由的、被所有的人都正确地认作是正义的社会里，社会的正常运行都不需要靠意识形态的虚构和欺骗来维持，公民也不需要靠这些意识形态的虚构和欺骗来志愿接受该社会。在此意义上，一个秩序良好的社会可能是较少意识形态意识或缺少虚假意识的社会。

里的正义观念，他们所一致同意的原则必须作为公共的政治正义观念来发挥作用。假如这些原则没有得到公共的承认，或者，假如这些原则所赖以建立起来的那些普遍事实没有被人们普遍了解或相信，那么，这些有可能发挥良好作用的原则将会被人们抛弃。

例如，我们可以考察一下晚期经院哲学著作家们所讨论的纯粹刑法学说。[22] 这一学说将自然法与建立在君主之合法性权威基础上的君主法区分开来。违反自然法是一种道德过失，但如果依赖于法律制定者的意图和这种法律去做君主的法律所要求的事情，则不是一种过失。如果说，若没有某种义务就不存在任何法律的话，那么，人们就应该不难理解，在此情形下，义务就在于不抵制君主的惩罚。很清楚，在一个将此类刑法学说作为适用于税法的学说而公共接受下来的国家里，想要有一种公平的（比如说）收入税制，可能是很困难的事情。人们在隐藏自己的收入并拒不纳税的时候也就不明其错；而这又给政府的刑罚权力施加了压力，并削弱了一种公共的公平感基础。这类情况说明，各派为何必须权衡人们对已提出的原则之公共认识所产生的种种结果，而他们所采取的那些正义原则又将依赖于他们的这些估价。

---

[22] 在从维多利亚（1530）到苏尔雷兹（1612）的西班牙神学家们的著作中，这是一种颇有争议的晚期经院学说。该学说更为深刻的哲学重要性在于，它反映了下列两类人之间的分化：在决定法律这一点上，一类人认为上帝的理智是首要的；而另一类人则认为上帝的意志是首要的。见托马斯·E. 大卫特爵士的《法律的本性》（圣路易斯：赫德，1951）。纯粹刑法的理念似乎已经作为一种证明抵制拍卖和森林税行为之正当性的方式而在当时较贫穷的西班牙人中间广泛流行，这些税是由国王强加的，目的是为了补偿因驱逐摩尔人所造成的损失。见威廉·丹尼尔爵士的《纯粹刑法理论》（罗马：格里戈利大学出版社，1968），第四章。这些参考资料得益于保罗·威思曼和希纳·施弗林。

公共性第二层次的塑造也是直接了当的：实际上，它是由无知之幕塑造的。该层次是，各派在权衡正义观念时所利用的普遍信仰，也必须让公众了解。由于各派的推理代表着一种公共正义观念的根据，在一秩序良好的社会里，公民们便知道什么样的普遍信仰可以支持他们所承认的正义原则、且属于他们完善的公共证明。这预制着，当原初状态形成后，我们就可以规定：各派都必须只从公民们普遍分享的普遍信仰出发来进行推理，并把这视作他们公共知识的一部分。这些信仰是他们选择正义原则所立基的普遍事实，正如我们业已看到的那样（第一讲，第四节之四），无知之幕允许这些信仰作为[公共推理的]理由。[23]

至于你与我的观点——即以自己的方式来充分证明公平正义的观点——是通过我们对公平正义之秩序良好社会里获得充分自律的公民之思想与判断的描述来塑造的。因为他们可以为我们之所为，如果我们能充分尊重我们的政治观念的话，这类公民[概念]就是对民主社会之可能状况的理想描述。

4. 最后还谈两点：第一，前面在讨论公共性第二层次是如何由无知之幕塑造时，我谈到过这样的意思；即各派都必须只从公民们所共享的作为公共知识之一部分的普遍信仰出发来进行推

---

[23] 我在《道德理论中的康德式建构主义》（载《哲学杂志》，1990 年 9 月号，第 565 页以后）一文中讨论了这一规定。该规定提出了这样一个问题：即正义原则是否随着人性理论和社会制度知识的改变而随时发生改变。我的回答是：这种改变的可能性恰恰是一种用以解释公平正义之本性的纯粹可能性。所以我接着指出："人性理论或社会理论的一般性改变并不影响个人理想和秩序良好之社会理想的可行性；也不影响各派在原初状态下达成一致。从现实主义的意义上讲，很难想像任何一种新的知识能够使我们确信这些理想不可行，假定我们对世界一般本性的了解与我们对自己特殊的社会环境和历史环境的了解相反的话。……人的知识的这种可能发生的进步并不影响我们的道德观念。"在这里，"道德观念"意指我们公共的正义观念。

理。但在这里产生了一个问题:我们根据什么理由来以此方式 71
限制各派、且不允许他们考虑一切实际的信仰呢?必定有某些完备性宗教学说、哲学学说和道德学说是真实的,即使它们只否认虚假的或不连贯的学说。为什么最合乎理性的政治正义观念不是建立在完整真理(而非部分真理)之基础上、更不是建立在人们偶尔在某一既定时期公共接受的具有共同基础的信仰之基础上呢?这是人们对公共理性的理念所提出的一种主要反驳,我将在第六讲来讨论这一问题。

第二点是,公共性的理念属于政治正义观念的广泛作用范围,而不属于该观念狭窄的作用范围。[29] 狭窄的作用限于或多或少地达到有效社会合作的起码条件,比如说,具体规定解决各种相互竞争之要求的标准、建立协调社会安排并使之稳定的各种规则。公共规范禁止各种以自我或群体为中心的倾向,以鼓励局限性较少的同情心为目标。任何政治观念或道德学说都以某种形式认可这些要求。

然则,这些要求并不包括公共性的条件。一旦加上这一条件,政治观念就得承担一种广泛的作用,成为公共文化的一部分。不仅该观念的首要原则具体体现在各种政治制度和社会制度之中,体现在解释这些制度的公共传统之中,而且,公民的权利、自由和机会的推导也包含着一种自由而平等之公民观念。通过这一方式,公民们得到了改造,能够意识到这一观念、并受到这种观念的教育。他们以自我尊重的方式来表现自己,否则就极可能永远无法怀有某种理念。意识到充分公共性的条件,

[29] "狭窄"与"广泛"这两个术语是由 J.L. 麦基在作一种类似区分时所提出来的。见其《伦理学》一书(纽约:企鹅图书出版公司,1977),第106页以后,第134页以后。

也就是意识到一个社会世界，在这一社会世界内部，公民理想是可以为人们习得的，也可以引起人们产生一种有效的想要成为这种个人的希望。此一政治观念作为教育者体现了这种广泛作用的基本特征。

72

第五节　合理的自律：人为的而非政治的

1. 现在，我们转过来讨论公民的合理自律与充分自律之间的区分，以及原初状态塑造这些观念的方式。我们的任务是解释这些条件——这些条件与原初状态中各派的商议项目一起强加于各派——是如何塑造这些观念的，以及公民是如何将他们自己看作是自由而平等的。

正如我们在第一讲第五节中所看到的那样，公民认为他们自己在三个方面是自由的：首先，他们具有形成、修正和合理追求一种善观念的道德能力；其次，他们是各种有效要求的自证之源；第三，他们能够对其目的负责。由于在这些方面是自由的，故使公民既能达到合理自律，又能达到充分自律。合理自律（我第一次使用这一概念）依赖于个人的理智能力和道德能力。它表现在个人实践他们的形成、修正和追求一种善观念以及按照这一善观念来思考的能力之中。它还表现在个人与他人达成一致契约（当他人也服从理性约束时）的能力之中。

因此，合理自律是通过使原初状态成为一种纯程序性正义情形而塑造出来的。这就是说，不管各派从呈现在他们眼前的各种选择中挑选什么样的原则，这些原则都是作为正义的原则而为他们所接受下来的。换言之，根据公民自己（通过他们的代表）将会具体确定他们合作的公平项目（而不管目前反思平衡的标准）这一理念，我们假设，原初状态的结果会产生适合于自由

而平等的公民之正义原则。

这一点与纯程序性正义形成对照，在纯程序性正义中，有一种独立的和已经给定的关于什么是正义(或公平)的标准，而且该程序可以被设计用来保证结果能够满足该标准。这一点可通过人们所熟悉的分蛋糕的例子来加以说明：如果人们把平均分配看作是公平的，那么，我们就只要求分切蛋糕的那个人得最后一份即可。(我放弃那些使这一说明更为严格所需要的假定。) 73 与完全的程序性正义相反，纯程序性正义的根本特征是，什么是正义的问题，是由该程序的结果所具体规定的，而不论该结果可能如何。不存在任何可用来检查该结果的先验的和已定的标准。[25]

2. 通过把原初状态当作一种纯程序性正义的情形，我们便可描述各派的考虑，以使这些考虑能塑造公民的合理自律。明白了这一点，我们也就明白各派的合理自律有两个方面。第一个方面是，适合于具体规定社会合作之公平项目的正义原则，是那些作为一合理慎思过程——一可见的、为各派所执行的过程——之结果而可能被[各派]接受的原则。对拥护和反对各种合适原则的理由的恰当权衡，乃是由这些原则对于各派的重要性所规定的，而对所有平衡各派的理由的权衡决定，可能就是各派一致同意的原则。纯程序性正义意味着，各派在其合理慎思中，都不认为他们自己应该去运用或受制于任何先定的正当原则和正义原则。易言之，他们都认识到，不存在任何外在于他们

---

[25] 在不完全程序性正义情形中，也有一种独立的关于正义结果的标准，但是，我们无法设计一种程序确保人们能够取得所有的正义的结果，我们只希望他们能在绝大多数情况下取得正义的结果。犯罪审判是一实例：只有真正的罪犯才是有罪的，但误判终究会发生。有关这些对比情况的进一步讨论，请见《正义论》，第85页以后。

自己观点的作为合理代表的立场，他们也不会因此受到先验的和独立的正义原则的约束。这一点塑造了人们的这样一种理念：即认为，当公民相互之间都处在公平境况之中时，他们就该按照他们每一个人认为是有利于自己利益或善的东西，来具体规定公平的社会合作项目。请回顾一下（从第一讲第四节开始起），这些项目不是由某种外部权威（比如说，由上帝的法律）来制定的，也不能诉诸于一种先验独立的通过理性直觉所了解的价值秩序来把它们认作是公平的。

各派达于合理自律的第二个方面是，引导各派把他们自己作为公民之代表来考虑，正是利益的本性所致。由于我们认为公民具有两种道德能力，所以我们认为他们也相应具有两种更高层次的发展和实践这两种能力的兴趣。说这些兴趣是"更高层次的"，意思是说，随着这种根本的个人理念得以具体规定，这些兴趣也就被目为基本的因而也是能得到正常规导的和有效的。某个没有在最起码要求的程度上发展且不能实践这些道德能力的人，就无法终身成为正常且充分参与合作的社会成员。从这一点便可推出：作为公民之代表的各派，将采取能够保证使这些能力得到充分发展和实践的那些原则。㉕

此外，我们还可以假设，各派所代表的公民在任何既定时间里，都具有一种决定性的善观念，也即是说具有一种由某些明确的终极目的和对某些特殊个人与制度的依附和忠诚所具体规定的、并且是按照某种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说来加以解释的善观念。当然，各派并不知道这些决定性观念的内容，或人们用以解释这些观念的学说。但他们仍然有第三种更高层

㉕ 我在本书第八讲"基本自由及其优先性"（本书［边码］第312—317页，第333—342页）中讨论了这些基本权利和自由的根据。

次的指导这些观念的兴趣，因为他们必须努力采取那些使他们所代表的个人能够终身保护和发展某些决定性的（但却没有具体规定的）善观念的原则，这其中也允许个人的想法有某些变化，允许个人从某一种完备性观念转向另一种完备性观念。

概而言之，正是由于公民们在两个方面——他们在政治正义的限度内可以自由地追求他们（可允许的）善观念；受到某种动机的驱动，他们会去确保他们更高层次的、与其道德能力相联系着的那些利益的安全——是合理自律的，所以各派在下述两个方面也是合理自律的：其一，在原初状态的限制内，各派可以在这样一种程度上保持其自由，即他们可以选择任何他们认为 75 是最有利于他们所代表的那些人之利益的正义原则；其二，在估价这种有利时，他们所考虑的是那些个人的较高层次的利益。因此，在这两个方面，有关各派的描述塑造着公民的合理自律。

请注意：合理自律仅仅是自由的一个方面，它与充分自律不同。由于各派只是合理自律的，所以他们仅仅是人为意义上的个人，是我们把他们作为一种代表设置安置在原初状态中的人为代表。因此才会有附加在本节标题上的副标题："人为的而非政治的"。在这里，"人为的"可在将某种东西刻画为一种理性技巧这一较为老式的意义上来加以理解，因为这是原初状态。

3. 然而，在讨论充分自律之前，我们必须在此提出（并在稍后解决）由无知之幕所提出的一个疑难问题。这一问题是：从我们迄今为止所谈的来看，由这种约束所强加的信息限制，意味着各派只具有三种较高层次的指导着他们慎思的利益。这些利益是纯形式的：比如说，正义感便是发展和实践人们理解、运用为各派所合理采纳的各种正义原则并按这些原则而行动的能力之较高层次的利益。这种能力可保证各派在从事其事业时能够量力而行，避免做无用功夫；但是，这种保证本身并不利于任何特

殊的正义原则。此类考虑同样也适用于说明另外两个较高层次的利益。那么，各派怎样才能对那些设计得比其他合适选择更好的、能够保护他们所代表的个人之决定性利益（即善观念）的特殊原则达到一种合理一致呢？

在此，我们引人首要善的理念。我们规定，各派都通过如何使各种合适的原则能够很好地确保这些首要善——它们对于实现个人（每一派别都是作为这些个人的委托者来行动的）之较高利益来说，乃是根本性的——来评价这些原则。我们用这种方式赋予各派以充分具体的特殊目的，以便让他们的合理慎思产生明确的结果。为了统一明确这些首要善，我们得考察各种社会背景条件和普遍适宜于所有目的的手段，对于发展和实践个人的两种道德能力、并有效地追求具有广泛不同内容的善观念来说，这些手段是必须的。

76

在第五讲第三至第四节中，我们具体规定，首要善包括这样一些内容：基本权利和自由（正义第一原则概括了这些内容）；移居的自由；职业的自由选择（受[正义]第二原则之第一部分中机会公平均等的原则保护）；收入、财富的保障和自尊的社会基础。这样一来，对于各派来说，利用首要善来评估正义原则就是合理的。

4.我们可将有关各派的思虑如何塑造公民之合理自律的说明总结如次：我们说过，这种自律依赖于各派关心保护的那些利益，而不是仅仅依赖于他们不受任何先验的和独立的正当原则与正义原则的约束这一事实。如果各派被迫只去保护他们所代表的那些人的物质欲望和自然欲望，比如说，对金钱和财富的欲望、对食物和饮酒的欲望，那么我们就可以认为，原初状态是在塑造公民的他律而非他们的自律。各派依赖首要善的基础是，他们认识到这些善是实现那些与公民的道德能力及其决定性善观念相联

系的更高层次的利益之根本性的、适宜于一切目的的手段(只要信息限制尚允许各派别了解这一点)。各派都在努力保证让公民追求他们的善并实践使他们具有自由而平等之特征的道德能力。

如果我们假设,公民们给予各派有关他们如何想要让各派来代表他们的利益的指令,如果这些指令在我们所谈到的那种情况(即:各派都受原初状态的约束)下得到遵守,那么,公民给予这些指令的动机就不是他律的或以自我为中心的。在一种民主的文化中,我们期待且确实要求公民们去关心他们的基本自由和机会,以发展和实践他们的道德能力并追求他们的善观念。77 我们认为,他们表现出了一种自尊的缺乏和不想这样做的弱点。

因此,各派的目的是在正义原则上达成一致,正是正义的原则使得他们所代表的公民能够成为充分的人类个人,即是说,成为充分发展和实践他们的道德能力并追求他们逐步出现的决定性善观念的个人。正义原则必须导向一种适合于这一目的的基本制度图式,即一个社会世界。

第六节 充分的自律:政治的而非伦理的

1.我们刚才业已看到,公民的合理自律是在原初状态下通过作为其代表的各派之慎思方式来塑造的。与之相对,公民的充分自律则是通过原初状态的结构性方面来塑造的,也就是说,是通过各派之间如何相处和他们的慎思所受到的信息限制塑造的。要弄清楚这种塑造过程是如何进行的,就要考察充分自律的理念。

请注意:不是各个派别、而是秩序良好之社会的公民在其公共生活中成为充分自律的。这意味着,不仅公民的行为符合正义原则,而且他们也是按照这些正义原则来行动的。进而言之,

他们认识到这些原则可能就是那些能够在原初状态中被人们所采用的原则。正是在他们对其政治生活中正义原则的公共认识和明智运用，也正是由于他们有效正义感的指导，公民才获得充分自律。因此，充分自律是在公民按照正义原则——当各派都公平地代表着自由而平等的个人时，该原则就具体规定了各派可能给予他们的公平之合作项目——来行动的时候才实现的。

在此我要强调指出，充分自律是由公民获得的：它是一种政治价值，而不是一种伦理价值。我这样说的意思是，充分自律是在公共生活中通过认肯政治的正义原则和享受基本权利与自由的保障而得以实现的；它也是通过持续参与社会公共事务和分享其集体性的自我决定而得以实现的。必须把这种政治生活的充分自律跟自律及个体性的伦理价值区别开来，前者可以适用于整个生活，既包括社会生活，也包括个体生活，康德和密尔的完备性自由主义表达了这种政治生活的充分自律。公平正义强调这一对照：它认肯适用于所有人的政治自律，但却把伦理自律的价值留给公民们各自按照他们自己的完备性学说去决定。

2.很清楚，对于让公民们普遍获得充分自律来说，满足充分的公共性条件(前面第四节业已备述)乃是必需的。只有对公平正义的充分解释和充分证明在公共的意义上是合适的，公民们才能逐渐根据作为公平合作系统的社会理念来理解公平正义的原则。所有这一切都预制着，公平正义的根本理念表现在公共文化之中，或者至少隐含在公共文化的主要制度及其解释传统的历史之中。

如上所述，充分自律的基本成素是在原初状态中塑造其结构性方面的。从前面的演讲(第一讲，第四节)中我们得知，这些方面塑造了我们——在此时此地——视之为公平条件的那些东西，在这些公平的条件下，自由而平等的个人之代表们便在基本

结构上具体规定社会合作的项目。就这种特殊的结构情况而言,这些公平的条件也塑造了我们视之为适当约束的那些东西,各派都把这些约束看作是正当的理由。除此之外,假定理性多元论的事实客观存在,原初状态也要求各派选择那些可能是稳定的原则(如果有可能的话);因之也要求各派挑选那些可以成为各种合乎理性的学说的一种重叠共识之核心的原则。

由于公民的充分自律是通过按公共正义原则——该原则被理解为:当公民们处在公平地位时,这些原则便具体规定着他们可能使他们自己达成的公平合作项目——而行动的行为表现出来的,所以,他们的充分自律就是通过如何建立原初状态这一过程来塑造的。充分自律亦是由作为合理自律而强加于各派的理 79 性条件所塑造的。在公共生活和非公共生活中追求善时,公民们通过按照由其公共理性指导的政治正义原则而行动,实现了这种自律。

3. 我们还必须谈谈人们为什么把原初状态看作是公平的。在这里,我们诉求于根本的平等理念,该理念是我们在民主社会的公共政治文化中发现的,正如我们可以通过公民将他们自己视为自由个人的三个方面(第一讲,第五节)发现这一理念一样。我们解释过,这一理念告诉我们,公民们凭借他们拥有——在所必需的最起码程度上——两种道德能力和其他使我们能够成为正常而充分合作的社会成员的多种能力而成为相互平等的。所有满足这一条件的人都拥有相同的基本权利、自由和机会,同样都能得到正义原则的保护。

为了在原初状态中创造这种平等,我们说各派作为那些可以满足这一条件的人的代表,其所处的位置是对称的。这一要求之所以公平,是因为在确立公平的社会合作项目时(就基本结构而言),惟一相关的个人特征是,他们都拥有这些道德能力(在

充分的然而却是最起码的程度上),拥有成为终身都能参与合作的社会成员的各种正常能力。那些与社会地位、自然天赋、历史偶然性、以及个人的决定性善观念之内容相联系的特征,从政治上讲都是不相关的,因之得把它们置于无知之幕的背后(第一讲,第四节之二之三)。当然,由于这些特征中的某一些是由正义原则决定的,所以,这些特征可能与我们对公共职位的要求有关;而且,这些特征还可能与我们在这样或那样的联合体或社会内部之社会性群体中的成员身份有关。然而,它们与所有社会成员分享的平等之公民身份却无关涉。

因此,如果人们接受下列告诫——即在所有相关方面,平等就是被平等地代表——所表达的经过高度普遍思考过的确信,80 那么就必须推出这样的结论:当公民们在原初状态中获得其平等的代表时,被看作是自由而平等的他们也就有了公平的代表,这就是所谓公平。

4. 如前备述,这一平等的理念承认,某些个人拥有特殊的品性和能力,这些品性和能力使他们有资格占据具有更大责任的职位,并获得相应的报酬。[22] 比如说,人们就期望法官能比其他人更深地理解社会的政治正义观念,并在应用该观念的原则和作出理性的决定(尤其是在较为困难的案例中)方面比其他人更为灵巧。司法方面的美德依赖于[司法者]所获得的智慧,需要有特殊训练。然而,尽管这些特殊的能力和知识使拥有它们的那些人比其他人更有资格担当负有司法责任的职位(而履行这一职责又使他们有权利获得相应的报酬),但如果我们已经确定了每一个人在秩序良好社会里的实际角色和身分,那么,所有公

[22] 我将在第五讲第三节之五描述这些"平均线以上"的变化。到时我将对上述行文扩而论之。

民的正义感同样都与对他们的期许密切相关。因之，每一个人都在原初状态中得到了平等的代表。而且正由于此，所有的人都同样受到公共正义原则的保护。

让我们进一步考察一下下列情况：在一秩序良好的社会里，所有公民都服从其公共要求，因而他们都应(或多或少地)免受来自政治正义立场的责备。[28] 从这里便可推出以下规定：即每一个人都具有一种同样有效的政治正义感。在这些问题上，个体之间并不存在这些通常的差别。由于我们假设在秩序良好的社会里存在着许多社会的和经济的不平等，所以，我们不能通过考察个体何等接近地尊重公共正义的要求这一方式来解释这 *81* 些不平等。我们不能把调节着这些不平等——不管这些不平等是什么——的政治正义观念当作这样一种告诫：即按照个人的政治美德来分配。[29]

第七节 个人道德动机的基础

1. 我先以一种扼要的方式来陈列一下作为理性的和合理的公民观念的基本要素，由此开始我的讨论。这些要素中的一些是人们所熟悉的，另一些则还需要讨论。

首先，一些为人们所熟悉的要素是：(1)两种道德能力，即

---

[28] 在此，补充下列一点至关重要：即，从政治和法律上来说，他们都不应受到责备；而从道德上讲，所有的人和事都应受到责备。例如，说生活中那些较为幸运的人和那些认肯并尊重正义原则的人可能认为他们自己不应受到责备，就像上面所说的那样，这样讲可能不对。毕竟，他们或许可以比其他人更容易尊重公共正义的要求。某些人可能会说，一旦我们从一种宗教的、哲学的或道德的观点出发来看待我们的生活，我们永远也不应当认为我们自己超然于责备之外。

[29] 见《正义论》，第四十八节。

[形成]正义感的能力和善观念的能力。作为实践这两种道德能力所必需的要素,我们补充(2)理智的判断、思想和推论的能力。我们还假定(3)公民在任何时候都具有一种按照某一(合乎理性的)完备性观点来解释其决定性善观念的能力。最后我们假设(4)公民具有终身成为正常的和参与合作的社会成员所必要的各种能力和才能。这些要素已在第一讲第三至五节中列出,且我们假定这些要素将会现实化。由于公民们都在根本的最起码程度上具有这些能力,所以他们是平等的(见本讲,第六节之三)。

除了这些要素之外,公民还具有四个独特的特征,我把这四个独特的特征看作是他们有理性并负有这种形式的责任之四个方面。我在本讲第一节讨论的可作为其一:公民准备提出可以理性地期待他人认可的公平合作项目的愿望;和他们遵守这些项目——假如他人也能同样遵守这些项目的话——的意愿。然后我们在第二节中考察了第二个方面:他们认识到,判断的负担限制着我们可以向他人证明的限度和惟有合乎理性的完备性学说才能认肯的限度。

除了这一方面之外,还有一方面也是人们所熟悉的,即我们假设其三:他们不仅是正常的和参与合作的社会成员,而且他们也想成为或想被认作是这类成员。这一点支撑着他们作为公民的自尊。确认某些首要的善,诸如平等的基本权利和自由、政治自由的公平价值和机会的公平均等,也是自尊的社会基础。[30]最后我们来谈第四:即公民具有我将称之为的"理性的道德心理学",我将在下面简略述之。

82

2.为了详细阐释上面第一、二两个有关理性的道德感受性方面,我区分了下列三种欲望:

---

[30] 见第五讲,第三节。

其一，依赖于对象的欲望：在此，我们可以在不使用任何道德观念或者理性原则或合理原则的情况下，来描述欲望的对象或达成该欲望的事态。这种界定是以某种将道德的观念和原则与非道德的观念和原则区分开来的方式为先决前提的；不过让我们假定我们有某种进行这一区分的一致方式；或者假定我们的判断通常可以达成一致。

尚不明确的是，许多种欲望都是依赖于对象的：它们包括身体的欲望诸如对吃、喝、睡的欲望；介入不可胜数的各种快乐活动的欲望；以及依赖于社会生活的欲望——如对地位、权力、荣誉的欲望，对财产和财富的欲望。还可以加上各种依附和情感；多种忠诚和奉献；以及追求某种使命并准备为之奉献的欲望。但是，正如许多使命都包括一种道德描述一样，那些相应的欲望也属于下面将要讨论的那些范畴之一。

3. 其次是依赖于原则的欲望。将这些欲望区分开来的是，在不使用那些规定着该活动的原则——合理的或理性的，一如此类情形可能的那样——的情况下，我们就无法描述此种欲望的对象或目的。惟有理性的存在或合理的存在才能理解和运用这些原则，或者说，惟有这样去理解和运用这些原则的合乎理性之希望的人才能有这些欲望。[31]

---

[31] 强调下述一点是重要的，这就是：依赖原则的欲望的力量或分量完全是由该欲望所依附的那种原则所给定的，而不是由该欲望本身的心理学力量所给定的。我假定存在着这种心理学的力量，而且它也可以解释人们实际上是如何行动的，但是，从道德上讲，它永远也无法解释人们应该怎样行动。套用康德的话说，一个具有善良意志的人，也就是某个其依赖原则的欲望具有力量来完全按照这些欲望所依附的原则之力量或优先性来行动的人。这一解释性的评论同样也适用于下文所谈到的依赖观念的欲望。在此情况下，许多依附于观念的欲望将形成一种由与该观念相联系的各种原则秩序所给定的等级结构。我感谢克丽斯汀·科斯嘎德，她对这一点和其他观点、以及下一节的内容，与我进行了有价值的讨论。

83 依赖原则的欲望有两种，这要看该原则是合理的，还是理性的。

首先，关于合理的原则，我们已经在第一节之二谈及。这些原则有：(1)采取最有效的达到我们的目的手段；(2)如果其他情况相等，选择较为可能的抉择。我另外加上(3)选择较大的善(这有助于解释人们对目的的安排和调整将是相互支持的)；和(4)当我们的目标发生冲突时，安排好我们的目标(通过各种优先性安排)。

让我们把这些原则看作是通过计算得出的，而不是从一种实践合理性的定义中推导出来的，因为对定义这一观念的最佳方式，人们无法达成任何一致看法。就现在的情况而言，我们不得不允许存在各种不同的合理性观念，至少在某些诸如高度不确定情况下作出决定的情形就是如此。正如我们在第一节里所看到的那样，人们所持的普遍理念是，这些原则指导着处于合理性慎思中的单一行为主体，不论该行为主体是个体或联合体，还是一共同体或政府。

第二种依赖原则的欲望与理性的原则联系在一起：即与那些规导着多元行为主体(一共同体或行为者社群)——无论是个体的个人，还是个人群体——在其相互关系中如何行动的原则联系在一起。界定公平合作项目的公平原则和正义原则是根本原理的典范。那些与人们的常识所承认的道德美德相联系的原则也是如此。

84 4.最后，还有一些依赖观念的欲望。对于我们来说，这些依赖观念的欲望是最重要的，个中理由显而易见。我们可以这样来描述这些欲望：我们欲望依其而行的那些原则被看作是属于且有益于说明某一合理观念或理性观念、抑或某一政治理想的。

比如，我们可能欲望以一种适宜于某个具有合理性的人(他

的行为是由实践理性指导的)的方式来指导我们自己的行动。欲望成为这种个人,意味着有这些依赖观念的欲望并按照这些欲望行动,而不是仅仅按照依赖于对象的欲望——它们受风俗和习惯的支配——来行动。然而,具体规定着依赖于原则的欲望的那些原则,必须适当地与我们所讨论的观念联系起来。让我们说,我们关于我们未来的推理是以一种关于我们自己的长期生活(即从过去到将来的生活)之观念为前提的。谈到我们具有依赖于观念的欲望,我们就必须能够形成相应的观念,并且必须明白这些原则是如何属于并有益于说明这一观念的。[②]

很明显,对于我们来说,主要的情况是公平正义中所刻画的那种公民理想。这种正义观念的结构和内容通过使用原初状态为社会的基本制度——这些制度属于且有益于说明作为自由而平等的理性的和合理的公民观念——设计出了各种正义的原则和标准。正如我们在前面有关公民所具有的第三个独特特征的论述中所谈到过的那样,当我们说公民不仅是正常且充分参与合作的社会成员,而且他们也想成为并将被认做是这种成员时,我们是在说,他们想要在他们的人格中实现这种公民理想,并且想使[社会]承认他们实现了这种公民理想。

在此我得说明一下,这种对动机的解释有着明显的非休谟式特点,还要说明一下,这种动机解释与那些限制人们可能具有 85 的动机之企图是如何分道扬镳的。一旦我们同意——这似乎是明摆着的——下列看法:即存在着依赖于原则和依赖于观念的欲望,而且这些欲望伴随着想要实现各种政治理想和道德理想

---

② 关于这一论题,请看托马斯·内格尔在其《利他主义的可能性》(牛津:克拉伦敦出版社,1970)一书中所作的富有启发性的解释,我们此处的论述仰赖于他的解释。另见他的《公正的观点》(The View From Nowhere)(纽约:牛津大学出版社,1986)一书,第141页。

的欲望，那么，我们对动机类别的认识就会更为开阔。由于我们能够进行推理和判断，我们就能够理解各种复杂的有关正当和正义的宗教学说、哲学学说、道德学说和政治学说，以及各种善的学说。我们自己也可以抽演出正当与种观念和理想。善所表达的各那么，一个人又如何去确定人们可能为思想和慎思所驱动、并因之可能去按照这种动机行动的限度呢。[33]

因此，对公平正义的解释把实现一种政治之公民理想的欲望与公民的两种道德能力和他们的各种正常能力联系起来了，而公民的这些能力正是通过公共文化及其解释的历史传统的理想教育培养起来的。这一点说明了一种政治观念作为教育的广

86

[33] 说明一下：兹假设，斯坎伦所提出的依赖于观念的欲望（即，用可以对别人作出正当性证明的方式来行动的基本欲望）或用那些对理性而平等的公民有价值的方式来行动的依赖于观念的欲望成了驱动我们行动的欲望之一种。然后再确定，对这种欲望的回应、以及用那些可以对别人作出正当性证明的方式或用那些对理性而平等的公民有价值的方式来行动所意味的东西，将会引起许多种推理。而要详细说明什么是，这种依赖于观念的欲望所要求的，就需要一条思想和推理的线索。由是，这便意味着，一旦人们承认依赖于观念的欲望是威廉姆斯称之为的"个人的动机趋向"的因素——我相信他会允许有这种可能性——时，他所宣称的休谟的动机观与康德的动机观之间的那一线索就开始消解了。为了弄清楚这一点，我们只能假设康德的绝对律令是连贯可靠的，并认为一个具有善良意志的个人就是某个受到按该律令的要求而行动的依赖于观念的欲望之有效驱动的人。当然，历史上人们对休谟的看法也是各不相同的。他的正统学说似乎完全缺少一种实践推理的观点，或者说最多也只允许有工具性的推理。但撇开这一点不谈，假如人们问：依赖于原则和依赖于观念的欲望最初是如何成为人们动机趋向中的因素的，那么就像我在上述行文中提到的那样，一种表面的回答是：它们是人们从公共政治文化的教育中习得的。这是公共性理念的一部分。至于这些观念和理想是如何进入公共文化自身并常常存在于公共文化之中的，则是一个漫长而不同的故事。上述这些论述，得益于克丽斯汀·科斯嘎德的《关于实践理性的怀疑主义》（载《哲学杂志》，第83卷，1990年1月，第19—25页）一文，在该文中，她批评了伯纳德·威廉姆斯在其《内在理性与外在理性》一文（该文收入其《道德幸运》一书，剑桥：剑桥大学出版社，1981，第101—113页）中对动机的广义的休谟式解释。

泛作用(见第四节之四)。

5.由此我们便可以谈公民所具有的第四个独特特征:即公民有一种理性的道德心理学。[34] 我们归于公民的这些特征——他们准备提出并遵守公平合作项目的意向;他们对判断负担的认识和只认肯理性的完备性学说的做法;以及他们想成为公民的需求——为我们把这些特征归结为一种理性的道德心理学提供了一个基础,而该心理学的好几个方面都是这些特征的结果。

因此,我们可非常简要地概述如下:(1)除了善观念的能力之外,公民还有一种获得正义与公平观念的能力,和一种按照这些观念而行动的欲望;(2)当他们相信制度或社会实际是正义的或公平的(如同这些观念所具体规定的那样)时,他们便准备并愿意履行他们在这些安排中所负的责任——假如他们有理由确信其他人也将履行他们自己的责任的话;(3)如果其他人有明确的意图[35] 去努力履行他们在正义的或公平的安排中所负的责任,那么,公民就容易发展相互间的信任和信心;(4)合作性安排的成功保持得愈长久,这种信任和信心便变得愈强烈愈完善;(5)同样真实的是,随着确保我们根本利益(基本的权利和自由)的基本制度更稳固、更能为公民乐意承认,这种信任和信心也将变得更加强烈和完善。

第八节 道德心理学:哲学的而非心理学的

1.这一节将完成我们对个人之道德心理学的概述。我强调

---

[34] 第四讲第六、七节对为什么一种重叠共识不是乌托邦式的解释依赖于这种心理学。

[35] 这一短语取自卢梭的《爱弥儿》,我在《正义论》第463页等处有过解释。请注意此处所陈述的观点与第二讲第一节之三所讨论的理性之两个基本方面的联系。

这是从公平正义的政治观念中所引出的一种道德心理学。它不是源于人性科学的心理学，相反，它是表达某种政治的个人观念和公民理想的一种概念和原则的图式。就我们的意图而言，这87 一图式是否正确，取决于我们能否了解它、理解它，取决于我们在政治生活中能否应用和认肯它的原则与理想，取决于我们是否发现它所从属的政治正义观念能为[人们]恰当的反思所接受。人性及其自然心理学是可以允许的：它们可以限制可行的个人观念和公民理想的限度，可以限制各种可能支持它们的道德心理学，但并不给我们颁布必须采取的指令。

这是对那种认为我们的解释不科学的反驳意见的回答。我们无法随心所欲地谈论一切，因为这种解释必须满足政治生活的实际需要和有关它的合乎理性的思想。就像任何其他的政治观念那样，由于它是实践性的，所以它的各种要求和公民理想就必须是人们能够理解和运用的，也必须是人们有充足的动机激励他们去尊重的要求和理想。这些都是形成一种可行的正义观念及其政治理想所需的足够严格的条件，尽管这些条件与作为一种自然科学的人类心理学之条件有所不同。

2. 当然，一种理想可能要以一种人性观和一种社会理论为其前提条件；而如果我们确定了一种政治正义观念的目的，我们就可以说，它将努力把最合乎理性的个人观念具体化，而有关人性和社会的普遍事实则似乎可以允许这样一种个人观念。麻烦在于，如果超出历史经验的教训和这一点点并不是过分依赖于偶然性动机和能力（比如利他主义和高度的理智）的智慧，问题就得不到更多的解释。历史充满着各种惊奇。我们不得不系统阐明一种立宪政府的理想，以弄清它是否对我们产生作用，且我们能否在社会历史中成功地将其付诸实践。

在这些限制之内，立宪政体的政治哲学在两个方面是自律

的。一个方面是，其政治的正义观念是一种规范性思想图式。其根本理念族类不能按照某种自然基础来加以分析，譬如说，它 88 不能按照心理学概念和生物学概念族类来加以分析，甚或是按照社会概念和经济概念来加以分析。如果我们能够了解这种规范性图式，并能够在我们的道德思想和道德行为与我们的政治思想和政治行为中用这一图式来表达我们自己的思想，这就足够了。

政治哲学能够自律的另一方面是，我们并不需要在[自然]科学的意义上来解释它的作用和内容，比如说，我们不需要按照自然选择的理论来解释它的作用和内容。[36] 如果政治哲学在其环境中没有毁灭自己，而是获得了繁荣，且自然也允许它的存在，那也足够了。我们所努力争取的是，我们能够在这个世界所允许的范围内获得最好的结果。[37]

㊱ 阿兰·吉巴德在他的《明智的选择，适宜的情感》(麻省：剑桥：哈佛大学出版社，1990)一书中猜测，可以用这种方式来解释道德及其内容的广泛特征。

㊲ 我感谢耶和华·柯亨对这一问题的讨论。

89

第三讲 政治建构主义

在本讲中，我将讨论政治建构主义，一方面将其与康德的道德建构主义进行比照，另一方面将其与作为一种道德实在论形式的合理直觉主义进行比照。这一讲分为三个部分：第一至第四节探讨建构主义的意义，并为其建构程序提供一种一般性解释；第五至第七节考察两种建构主义的客观方面；第八节考查为什么政治建构主义——作为政治自由主义的一部分——只限于政治领域。因此，我们将看到，政治建构主义为政治自由主义提供了一种合适的客观性观念。

政治建构主义是一种关于政治观念之结构和内容的观点。90 它认为，一旦达到（假如任何时候都能如此）反思平衡，政治正义（内容）的原则就可以描述为某种建构程序（结构）的结果，在这一由原初状态所塑造的程序中，合理的行为主体——作为公民的代表并服从理性的条件——选择公共正义原则来规导社会的基本结构。我们设想，这一程序具体体现了所有实践理性的相关要求，并告诉我们正义的原则是如何从那些与社会观念和个人观念、以及实践理性的理念本身联系在一起的实践理性原则中推导出来的。

一种建构主义的政治观念之充分意义，在于它跟理性多元论事实以及民主社会保证对其根本性政治价值达到一种重叠共识之可能性的需要之间的联系中。这样一种观念之所以可以成

为各种完备性学说的重叠共识的核心，是因为该观念通过利用公民们的共同实践理性原则，从公共的和共享的作为一公平合作系统的社会理念和自由而平等的公民理念中开出了正义的原则。从政治上讲，由于公民们尊重这些正义原则，他们表明自己是自律的，因而也用一种与其合乎理性的完备性学说相容的方式表现出他们自己的自律性。

第一节　一种建构主义观念的理念

1. 在这里，我们所研究的是一种建构主义的政治正义观念，而不是一种完备性的道德学说。[①]为了确定这些理念，我首先考 *91*

① 这篇论文进一步发展了我[于哥伦比亚大学发表的]第三次演讲中的某些理念，这次演讲曾以《建构与客观性》为题发表在《哲学杂志》第77卷(1980年9月号)上。这次演讲的三讲标题为"道德理论中的康德式建构主义"。正如我在本书导论的末尾所陈述的，本讲的最后定稿已经在回应勒·伯格后作了修改，尤其是在第一、二、五节，经过对其他地方的修改后，使整篇演讲更为连贯一致了。在这里，我区别了道德建构主义与政治建构主义，这是我本该在一九八〇年的原稿中做的工作；而且，我力图像我所希望的那样，对一种建构主义观念的特征作出更为清楚的陈述，并在政治的正义观念的限度内保持始终如一。我也感谢托玛斯·内格尔和T. M. 斯坎伦，我和他们俩就建构主义的论题进行过大量富有启发的会谈。建构主义的理念在数学哲学以外讨论不多，但我应该提示下列研究成果：斯坎伦的《契约主义与功利主义》，特别是第117页以后；他反对直觉主义，尽管他没有使用"直觉主义"和"建构主义"这些术语。还有罗纳尔德·德沃金的《正义与权利》，收入其《严肃地对待权利》(麻省：剑桥：哈佛大学出版社，1977)一书，第159—168页，这篇文章第一次提出，公平的正义是建构主义的，但他对建构主义的理解与我这里的理解不同。还有昂诺拉·奥尼尔的《理性的建构》(剑桥：剑桥大学出版社，1989)一书，尤其是该书的第十一章。还有布云·巴里的《正义理论种种》一书，第一卷，特别是第264—282页，第348—353页。另请见大卫·布林克的《道德实在论与伦理学的基础》(剑桥：剑桥大学出版社，1989)一书对建构主义的批评，尤其是附录之四。在这些作者中间，惟有斯坎伦和巴里对建构主义的理解与我的理解相同，尽管他们的建构主义有所不同。最后，请见托马斯·希尔的论文《伦理学中的康德式建构主义》，该文收入他的《康德道德理论中的尊严与实

查一下以合理直觉主义形式出现的道德实在论,我们可以在由克拉克、普赖斯、西季威克、罗斯、以及其他人所形成的英国传统中找到这种合理直觉主义。在第二节里,我将对康德的道德建构主义和公平正义的政治建构主义作一对比。

合理直觉主义具有四个基本特征,这些特征使它与政治建构主义区别开来。我先陈述这四个基本特征,然后通过阐述四个与之相对应的特征来描述政治建构主义。②

合理直觉主义的第一个特征是,它认为,如果道德的第一原理和判断是正确的,那么它们就是关于一种独立的道德价值秩序的真实陈述。进一步说,这种秩序既不依赖于任何实际的(人的)心灵活动,包括理性活动,也不能由任何实际的心灵活动来解释。

第二个特征是,它认为,道德的第一原理是通过理论理性而为人们了解的。这一特征由下列理念表现出来,该理念是:道德知识部分是通过一种知觉和直觉获得的,也是通过在恰当反思层面上可接受的那些第一原理组织起来的。直觉主义者把道德知识与算术和几何学中的数学知识进行比较,使这一理念得到

92

践理性》(伊达卡:康奈尔大学出版社,1992)一书;以及由斯特芬·达沃尔、阿兰·吉巴德和彼特·瑞尔顿合写的文章《走向世纪末的伦理学:某些趋势》,载《哲学评论》杂志,第101期(1992年1月号),第137—144页。

② 我们可以在萨缪尔·克拉克于一七〇四至一七〇五年发表的波伊尔演讲(Boyle Lectures)和理查德·普赖斯的《评论集》第三部分等处见出合理直觉主义的这四个基本特征。见J.B.施尼温德编选的《从蒙田到康德的道德哲学》一书,共2卷(剑桥:剑桥大学出版社,1990)。克拉克入选该书的第1卷,第295—306页;普赖斯入选该书第2卷,第588—603页;或可见D.D.拉菲尔所编:《英国道德学家:1650—1800年》,两卷本(牛津:克拉伦敦出版社,1969),该书现由哈克特出版社出版。在该书中,克拉克被收入第1卷,第224—261节;普赖斯被收入第2卷,第655—762节。我用这些作家的材料只是出于对比的目的把他们作为标准的范例,而不是批评他们。

了强化。他们认为，道德价值的秩序存在于上帝的理性之中并指向神圣的意志。[3]

第三个特征是，合理直觉主义缺少充分的个人观念。尽管他们没有明确地陈述这一点，但我们可以从以下事实中见出这一特征：这就是，合理直觉主义并不需要一种更为充分的个人观念，且更不需要那种作为认知者的自我理念。这是因为，第一原理的内容是由那种适合于靠知觉和直觉去了解的道德价值秩序所给定的，也是通过在恰当反思层面上可接受的那些第一原理所组织和表达的。这样，最主要的要求就是，我们能够认识表达那些价值的第一原理并受这种知识支配。[4] 在这里，一个基本的假定是，由于人们能够认识那些第一原则，所以将第一原理作为真实的原理组织起来，就会使人们产生因这些原理本身之故而按照它们去行动的欲望。道德的动机便通过诉诸于那些具有着特殊起源——即一种直觉性的关于第一原理的知识——的欲望而得以界定。

当然，合理直觉主义并不非得利用这种稀罕的个人观念不可。它只是不需要更为复杂的个人观念和社会观念而已，而在建构主义这里，对于提供其建构主义的程序之形式和结构来说，这些观念却是必要的。

最后，我们补充谈谈合理直觉主义的第四个特征：它以一种

---

③　有关知觉和直觉的论述，见克拉克作品的第 296 页以后，第二二七节；普赖斯作品的第 589 页，第 596 页以后，第六七二—六七四节，第七〇四节。关于道德知识与数学知识的比较，可见克拉克作品的第 295 页以后，第二二六—二二七节；普赖斯作品的第 598 页以后，第七〇九—七一二节。尽管直觉主义者们不时地把道德判断作为自明的东西来谈论，我却并不看重这一点，因为这不是最根本的。

④　见克拉克作品第 299 页，第二三一节；普赖斯作品第 593 页，第 600—603 页，第六八八节，第七五七—七六一节。

传统的方式来看待道德判断，即认为当道德判断是关于并接近于独立的道德价值秩序时，它们便是真实的，否则就是虚假的；这正是合理直觉主义设想真理的方式。

93　2.政治建构主义所具有的四个相应却又不同的特征可陈述如次：

第一个特征（我们已经谈到）是，政治的正义原则可以表述为一建构（结构）程序的结果。在此一程序中，合理的行为主体——作为公民的代表并服从理性的条件——选择这些原则去规导社会的基本结构。

第二个特征是，建构的程序从根本上说建立在实践理性的基础之上，而不是建立在理论理性的基础之上。按照康德区分实践理性与理论理性的方式，我们可以说，实践理性关注的是根据对象的观念——比如一种被当作政治奋斗目标的正义的立宪政体观念——来创造这些对象，而理论理性所关注的则是有关某些既定对象的知识。[5] 请注意：说建构的程序在根本上是建立在实践理性的基础之上，并不否认理论理性的作用。理论理性塑造着参与建构的那些合理个人的信念与知识，而这些个人也利用他们普遍的推理、推论和判断能力来选择正义原则。

政治建构主义的第三个特征是，它利用一种相当复杂的个人观念和社会观念来使其建构具有一种形式和结构。正如我们业已看到的那样，政治建构主义把个人看作是属于政治社会的[公民]，而该政治社会则被理解为人们世代相传的公平之社会合作系统。我们认为，个人拥有两种与此一社会合作理念相匹配的道德能力——正义感的能力和善观念的能力。所有这些规

---

⑤　关于康德的区分，可见其《实践理性批判》一书，例如，第五章第十五节以后；第六十五节以后；以及第八十九节以后。

定以及其他更多的东西,对于建立下列理念——即正义原则来源于一种适当的建构程序——来说乃是必要的。而直觉主义的那种极不充分的个人观念却不足以达到这一目的。 94

像前面一样,我们也补充第四个特征:政治建构主义具体规定了一种理性的理念,并将这种理念应用于各种不同的主题:观念与原则;判断与根据;个人与制度。当然,在每一种情形下,它还必须具体规定判断的标准,而不论其所讨论的主题是否是理性的。然而,它并不像合理直觉主义那样利用(或否认)真理的概念,也不去讨论这种概念,亦不会把这种真理概念与其理性的理念等同视之。相反,政治观念在其自身内部没有这种真理念概念,个中的部分原因,我们稍后将在第八节中再来考察。有一种思想认为,理性的理念以该真理概念所不具备的方式,使得各种合乎理性的学说之重叠共识成为可能。然而,无论如何它也必须让每一种完备性学说明白,它的理性观念是如何与其真理概念相联系的——假如它也有一种真理概念的话。

如果我们问:怎样才能理解理性?我们可以说,就我们此处的目的而言,理性的内容是由一种理性的政治观念的内容所具体规定的。就我们的目的来说,理性的理念本身部分是由个人成为理性的两个方面(见第二讲,第一节之三)所给定的:即他们提出并遵守平等个人之间的公平合作项目的意愿,和他们对接受判断负担之后果的认识与意愿。这一点再加上实践理性的原则和社会与个人的观念,正是政治观念所赖以建立的基础。[⑥]通过理解个人理性的这两个方面,理解这两个方面是如何进人建构程序之中、且为什么要进人建构程序之中的原因,我们便逐

⑥ 理性判断的观念与将要在本讲第八节进一步讨论的真理判断是相互对立的。

渐理解了这一理念。我们通过弄清楚我们能否在恰当反思的层面认可这一理念，来决定这整个观念是否为可接受的。

95　3.这四个相对应的特征使我们对政治建构主义与作为一种道德实在论形式的合理直觉主义有了一个大致的对比。我想再补充几点，以澄清这两种观点之间的关系。

首先，对于政治自由主义来说，关键的是，它的建构主义观念与合理直觉主义并不矛盾，因为建构主义力图避免反对任何完备性学说。要说明这一点在此情形下如何可能，得让我们假定从原初状态中引出的那种论证（正如我在第一讲第四节中所指出的那样）是正确的：该论证表明，处在理性的或公平的条件下的合理个人会选择某种正义原则。为了与合理直觉主义相一致，我们并不认为建构的程序创造或生产那种道德价值秩序。因为这种直觉主义者认为，该秩序是独立的、自我构成的。对此，政治建构主义既不否认也不申认。相反，它只要求其程序代表一种政治价值的秩序，这些政治价值从实践理性的原则所表达的那些价值出发，并与社会的观念和个人的观念相联系，达致某些政治的正义原则所表达的价值。

政治自由主义还认为，这种代表性的秩序是一种最适合于具有理性多元论事实特征的民主社会的秩序。这是因为，它提供了最合乎理性的正义观念作为一种重叠共识的核心。

合理直觉主义者也可以接受这种由原初状态中引出的论证，并认为它展示了正确的价值秩序。关于这些问题，他们可以与政治建构主义达成一致：从他们自己的完备性观点内部出发，他们也可以认肯这种政治观念并加入到重叠共识中来。公平正义并不否认他们想要申认的东西：即是说，建构主义所展示的价值秩序也会得到一种独立的自我构成的价值秩序的支持（这正如我们在陈述直觉主义的第一个特征时所讲的一样）。

4. 一个需要进一步澄清的观点是：建构主义与合理直觉主义两者都依赖于反思平衡的理念。否则，直觉主义就无法使其知觉与直觉相互支持，也将无法检查它对那些在恰当反思层面上与我们所考察的判断对立的道德价值秩序之解释是否合理。同样，建构主义也就不能通过弄清楚这些结论是否与那些判断相匹配，以检查它对其程序的系统阐释是否正确。 96

观点上的差异表现在它们是如何解释那些不可接受的和必须修正的结论的。直觉主义者之所以把一种程序看作是正确的，是因为正确地遵循该程序通常能作出正确而独立给定的判断；而政治建构主义者之所以把一种判断看作是正确的，是因为该判断是理性而又合理的建构程序得到正确地系统阐释、并被人们正确地遵循时所产生的结果——像通常一样，我们假定，该判断依赖于真实的信息。[7] 所以，如果该判断是不可接受的，直觉主义便认为，该判断的程序反映出[判断者]对独立价值秩序的解释是错误的。而建构主义者则认为，错误必定存在于该程序塑造那些与社会和个人的观念相联系的实践理性原则的过程之中。因为建构主义者的假设是，正确地形成整个实践理性，将在恰当的反思层面产生正确的正义原则。[8]

一旦人们达到反思平衡，直觉主义者就会认为，他们所考虑的判断是真正（或者非常可能是真正）符合一种独立道德价值秩序的。而建构主义者则会以为，建构程序正确地塑造了与合适的社会和个人之观念相联系的实践理性原则。如果是这样，该

[7] 这一论述方式得益于托玛斯·内格尔。

[8] 当然，系统阐释该程序的尝试反复失败，以至不能产生让人们可以接受的结论，这可能会导致我们抛弃政治建构主义。它最终必须加以补充，否则就会被人们抛弃。我感谢安东尼·拉登对这一点以及对一些与大卫·艾斯特伦德和格里戈利·卡夫卡有关的观点所作的富有启发性的讨论。

程序就代表了最适合于民主政体的价值秩序。至于我们是如何找到这种正确程序的，建构主义者会说，是通过反思并运用了我们的理性能力。但是，由于我们正在运用我们的理性来描述这一97 事实本身，且理性之于其本身也不是透明的，所以我们也可能错误地描述我们的理性，就像我们做任何其他事情都可能出错一样。在这一情形中，如同在所有其他情形中一样，追求反思平衡的努力总是在不明确的情况下继续着。

5. 人们也许已经明白了一种把公共正义原则看作是建立在实践理性原则和观念之基础上的政治观念对于立宪政体之所以极为重要的缘故。然而，让我们进一步把各种线索综合起来考虑。

再考虑一下社会合作的理念。如何决定公平的合作项目？它们仅仅是由某种不同于个人合作的外在权威制定出来的么？比如说是由上帝的法则制定出来的么？还是说，这些项目是那些个人依其独立的道德秩序的知识而视作公平的项目来加以接受的呢？抑或，应该由这些个人自身根据他们认为是有利于他们相互利益的[原则]来确立这些项目呢？

我们说过，公平正义采取最后一种回答（第一讲，第四节之一）。这是因为，如果理性多元论的事实是既定的，公民们就不可能一致认同任何道德权威，无论是一种神圣的文本，还是一种神圣的制度。他们不会一致认同某种道德价值的秩序、或某种诸如自然法一类的指令。所以，我们采取一种建构主义的观点来具体规定公平的社会合作项目，这些公平的社会合作项目是那些作为自由而平等之公民的代表在他们处于公平地位时，通过他们一致同意的正义原则所给定的。这一观点的基础就在于公共政治文化的根本性理念，在于公民共享的实践理性的原则和观念。因此，如果能够正确地制定这种程序，公民就应该能够

随同他们理性的完备性学说一起接受该程序的原则和观念。这样,政治的正义观念就能够作为一种重叠共识的核心。

因此,惟有通过认肯一种建构主义的观念——一种政治的而非形上学的建构主义的观念,公民们才能普遍期许找到大家都可以接受的原则。他们可以在不否认他们理性的完备性学说更深刻方面的情况下做到这一点。即便公民之间存在各种差 98 异,他们也无法以任何别的方式来实现他们想在可以为自由而平等的他人所接受的项目上建立一种共享之政治生活的、依赖于观念的欲望。[9] 这种共享之政治生活的理念并不求诸于康德的自律理念,也不求诸于密尔的个体性理念,因为这些理念作为道德价值都属于一种完备性学说。相反,共享之政治生活的理念只求助于一种公共生活的政治价值,该公共生活具体料理那些为所有理性公民都能接受的公平项目。这一理念把我们引向了那种按照公共理性的理念(见第六讲,第二节)来解决其根本分歧的民主公民的理想。

6. 对于这些考察,政治自由主义作了进一步的补充,它认为,由原初状态引出的论证所代表的秩序,乃是理解秩序化政治价值的最适宜方式。这使我们能够陈述一种自律的政治学说的意义,这一自律的政治学说代表着或展示着政治的正义原则——即公平的社会合作项目,它们是[公民们]运用那些跟适当的作为自由而平等的公民观念和作为长久公平合作系统的社会观念相联系的实践理性原则而达成的。由原初状态引出的论证展示了这一思想线索。因之,自律便是一个该观点如何把这些政治价值描述为秩序化的价值的问题。我们可以将这种自律看作是学说的自律。

---

⑨ 我们已在第二讲第七节之四中界定并解释了依赖于观念的欲望。

所以，一种观点之所以是自律的，是因为在它所代表的秩序中，正义与公共理性的政治价值（由它们的各种原则表达出来）不仅仅表现为外在强加的某些道德要求。这些政治价值也不是其他我们不接受其完备性学说的公民强加于我们的要求。相反，公民们能够理解这些价值，是建立在他们的跟作为自由而平等之公民观念和作为一公平合作系统的社会观念相联系的实践理性之基础上的。从政治上说，在认肯整个政治学说时，作为公民的我们本身都是自律的。这样，一种自律的政治观念便为一种具有理性多元论特征的立宪政体提供了一个合适的政治价值基础和政治价值秩序。

99

第二节　康德的道德建构主义

1.现在，让我们解释一下康德的道德建构主义与公平正义的政治建构主义之间的四个差别。

第一个差别是，康德的学说是一种完备性道德观点，在这一观点中，自律的理想具有一种规导一切生活的规导性作用。这使它无法与公平正义的政治自由主义相容。当然，一种建立在自律理想之基础上的完备性自由主义，也属于可以认可政治观念的理性重叠共识之列，正如公平正义也属于理性重叠共识之列一样；但是，它不适合于给我们提供一种公共的证明基础。

一旦我们介绍自律的第二种含义，两种建构主义之间的第二个差别也就一目了然。诚如我们已经看到的那样，对政治自由主义来说，一种政治的观点是否是自律的，取决于它如何表现出作为秩序化的政治价值。我们说过，如果一种政治观点表现或展示着基于跟合适的政治之社会观念和个人观念相联系的实践理性原则之上的政治价值秩序，则该政治观点就自律的。我

们在前面说过，这是一种学说的自律。否则，就是一种学说的他律。

自律的另一种更深刻的含义是，道德价值和政治价值的秩序必须通过实践理性的原则和观念才得以建立，或者说才能构成它自身。所以，让我们把它叫做构成性自律。与合理直觉主义相对，构成性自律意味着，所谓独立的价值秩序并不构成它自身，须通过实践理性（或曰人类理性）的活动本身——实际的或理想的——才得以构成。我以为，这（或某种类似的东西）才是康德的观点。康德的建构主义更为深刻，触及到这种价值秩序的存在本性和构成本身。这是他超验理想主义的一部分。而直觉主义所谓独立给定的价值秩序正是康德以其超验理想主义来反对的那种超验实在论的一部分。 *100*

当然，政治自由主义必须摈弃康德的构成性自律；然则，他的道德建构主义却能够在其所达范围内认可政治建构主义。[10] 而且，政治建构主义肯定可以接受他的下列观点：即实践理性原则源于——如果我们坚持认为这些原则源于某个地方的话——实践理性指示我们的道德意识。这些实践理性原则并不是从任何其他地方推导出来的。康德是这种理念的始祖，该理念告诉我们：理性——理论的和实践的——是有其自我渊源和自我确证的。而且，如果人们接受这一观点，那么，实践理性的原则是否构成了这种价值秩序就是另外一个问题了。

2. 第三个差别是，在康德的观点中，个人和社会的基本观念之基础（且让我们假定有此基础）是其超验理想主义。关于这种基础究竟何在，我们姑且不谈，我只想说，肯定存在许多种理解

[10] 这一点对于政治自由主义来说是重要的，正如合理直觉主义者的认可对于政治自由主义是很重要的一样。

这一基础的方式，而在我们的完备性观点之内，我们有可能接受其中一种，把它当作是真实的。请回想一下，我曾假设过，我们大家都有一种超出政治领域的完备性观点，尽管它可能是片面的，且常常是零碎而不完善的。但这一点在此无关紧要。根本的问题是，公平正义把某些政治的根本理念作为组织性的理念来使用。超验理想主义和其他诸如此类的形上学说在政治的根本理念的组织和解释中不起任何作用。

第四个差别与上述三个差别相联系：即这两种观点有着不同的目的。公平正义的目的在于揭示关于政治正义问题证明的公共基础——如果理性多元论是一种既定事实的话。由于证明是针对他人的，所以得从什么是或可能是大家共同主张的东西开始；因此，我们便从隐含在公共政治文化中人们所共享的根本理念开始，我们希望从这些根本理念中开出一种可以获得自由而理性的判断一致的政治观念，而这种判断上的一致可以凭借它获得合乎理性的完备性学说之重叠共识的支持而达于稳定。对于一种理性的政治正义观念来说，这些条件已经足够了。

101

康德的目的难以简单描述。但我相信他把哲学的作用看成了正式的辩护(apologia)：即对理性信仰的辩护。这不是较为古老的表明信仰与理性的相容性问题，而是通过理性本身来表明理性——理论的和实践的——之一贯性和统一性问题，是我们将怎样把理性视之为最终的诉讼法庭、看作惟一有能力解决所有关于理性自身权威的范围和限度的问题。[1] 康德试图在前两个《批判》中，通过道德法则为我们的自然知识和我们对自由的知识辩护；他也想找到一种构想自然法则和道德自由的方式，以便使这两者能够相容。他把哲学看作是一种辩护的观点，否认

[1] 我感谢苏姗·尼曼帮我读解到这一点。

了任何削弱理论理性和实践理性之一贯性和统一基础的学说；所以，他反对理性主义、经验主义和怀疑主义，因为这些主义会导致自然法则与道德自由互不相容的结果。康德变换了证据的负担：理性的确认根置于哲学反思必须由之开始的日常（健全的）人类理性的思想和实践。只有当这种思想和实践与理性自身产生矛盾时，理性才需要辩护。

这四种差别中的任何一种差别都具有深远意义，都足以使公平正义与康德的道德建构主义区别开来。然则，这些差别又是相互联系着的：第四种差别即目的的差别，完全是与理性多元论的事实相联系着的，而且也导致了前三个差别。然而，公平正义在下列界限内接受康德把哲学看作是辩护的观点：这就是，如果存在合乎理性的有利条件，公平正义就可以把它自身理解为对一种正义的立宪民主政体之可能性的辩护。

第三节 公平正义作为一种建构主义的观点

102

1. 在我们转向公平正义的建构主义方面之前，先做一预备性评论。如果说，在道德哲学和政治哲学内，建构主义的观点具有一种合法地位的话，那么在数学哲学中，这些观点也与建构主义的理念具有某种亲缘性。康德对算术和几何之先天综合性本性的说明当然是这些观点的历史根源。[12]

有一种相似性是富于启发性的：在这两种情况（即道德哲

---

[12] 对此，特别有参考价值的作品有：查尔斯·帕森斯的《康德的算术哲学》（1969）一文，该文在《数学与哲学》（伊达卡：康奈尔大学出版社，1983）一书中重新刊印；和他的论文《数学的基础》，该文收入保罗·爱德华兹编：《哲学百科全书》，八卷本（纽约：学院出版社，1977）；以及迈克·弗里曼著：《康德与确切的科学》（麻省：剑桥：哈佛大学出版社，1992），第一、二章。

学、政治哲学和数学哲学)中,系统设计一种程序性代表是两者的共同理念,在这种程序性代表中,所有相关的正确推理——数学的、道德的或哲学的推理——的标准都尽可能相互参合,待人评论。[13] 若判断是正当地遵循正确的程序并仅只依据正确的前提而来的,它就是合理而健全的。在康德对道德推理的说明中,程序性代表是由绝对律令给定的,绝对律令表达着纯粹实践理性给我们强加理性准则的要求。在算术中,程序表达着自然数是如何从基本单位的概念中产生的,每一个数都是从前一个数中产生的。不同的数由其在这样产生的数列中所处的位置相互区别。程序表明了那些构成有关数的事实的基本属性,所以从该程序中正确推出的各种关于数的命题都是正确的。

103 2. 为了说明政治建构主义,我们需要探讨以下三个问题。

第一个问题是,在这种形式的建构主义中,所建构的是什么? 回答是:一种政治正义观念的内容。在公平正义中,这一内容就是由原初状态下各派在他们努力发展其所代表的各种利益时所选择的正义原则。

第二个问题是:作为一种程序性的代表设置,原初状态本身是被建构出来的吗? 回答是否定的:它只是被制定出来。我们是从作为理性的和合理的自由而平等的公民之间公平合作系统的秩序良好社会之根本理念着手的。然后我们制定出一种程

---

⑬ 因为这一程序被看作是尽可能见纳所有相关标准的过程,人们认为,该程序具体指明着一种理想,比如说,一种数学家的理想;或者,一种合理的和理性的个人——他能正确地理解和运用绝对律令程序——的理想;抑或,是一种目的王国的理想,一种由这类理想个人所组成的共同体的理想。在上面我们之所以必须说:"尽可能是所有相关的标准",是因为任何人都不能宣告这些标准的具体细目,也不能把它们作为最终的标准;它们中的任何一种标准永远都是有待批判反思的检验的。即使是现在也是如此,我们对我们的原则设计充满信心,却无法看到这些原则可能会出现多么严重的错误。

序,该程序展示出各种强加于各派的理性条件,而各合理的代表将为这样一个社会的基本结构选择公共的正义原则。我们这样做的目的,是通过这一程序表达所有相关的应用于政治正义之原则和标准中的理性标准和合理性标准。如果我们的这种做法恰当,我们就可设想,这种贯穿于原初状态之论证的正确有效的工作,应该可以产生最为合适的支配公民之间政治关系的正义原则。在这一方面,作为参与一秩序良好社会的合作之公民的政治观念塑造着政治正当和政治正义的内容。

3.这便导致了第三个问题:说公民的观念和秩序良好社会的观念是被纳入建构程序之中的,或者是由建构程序所塑造的,这是什么意思?这意思是,该程序的形式及其更为独特的特征都是从这些被视为其基础的观念中抽演出来的。

解释一下:在其他地方,我们也说过公民具有两种道德能力。第一种道德能力是正义感的能力,它使公民能够理解、运用并在行动上遵循理性的正义原则,该原则具体规定着公平的社会合作项目。第二种道德能力是善观念的能力:即一种值得我 104 们为之追求的目的和目标的观念能力,它与一种终身都作为我们生活指南的一系列因素联系在一起。公民以一种适合于政治正义的方式来形成其善观念的这种能力,乃是在该程序内由各派的合理性所塑造出来的。与之相对,公民的正义感能力则是在这一程序本身内通过诸如理性的对称(平等)条件这类特征而塑造出来的,在该程序中,他们的代表所处的地位也是由无知之幕所表达的各种信息限制所安排的。

而且,这种正义感的能力——它通过公民在秩序良好社会的政治生活中所作的推理而展示出来——也是通过整个程序塑造出来的。作为这样的公民,我们既是有理性的,也是合理的,这与原初状态中的各派形成对照,他们作为人为设置的人格(强

调这一点很重要)以一种代表设置而寄居于原初状态中,只是合理的。此外,秩序良好社会的理念之一部分乃是其政治观念的公共性。这一点是由下面的特征所塑造的,即在选择正义原则时,各派都必须——比如说——考虑为公民相互承认的原则所带来的结果,考虑这种选择对他们有关他们自己的观念和他们按这些原则而行动的动机会产生怎样的影响。

总结一下:并不是所有的一切都是被建构的;我们必须有某些由之开始的东西。在一种较实际的意义上讲,只有具体规定着政治正当和政治正义之内容的那些实质性原则才是被建构的。程序本身仅仅是作为基本的社会观念和个人观念、实践理性原则和一种政治正义观念的公共作用的出发点而被制定出来的。

4. 我说过(在两段以前),正义感的能力——它刻画出秩序良好社会里公民之推理的基本特征——是通过整个程序而塑造出来的。为了表达这一事实的重要性,我考虑到了这样一种反驳意见,此种反驳类似于叔本华对康德的绝对律令学说的批105 评。[⑲] 在论证灾难境况中的互相帮助之义务时(见《论伦理学的基础》一书中所列举的第四个例子),叔本华坚持认为,康德诉求于合理主体——作为具有各种需要的有限存在——所能始终一贯意愿的东西能够成为普遍法则。鉴于我们对爱和同情的需要,至少在某些情况下,我们不可能意愿有一个社会世界,在这

---

⑲ 见叔本华著:《论伦理学的基础》(1840)(亦译为《道德的基础》——译者注),E. F. 佩恩译(纽约:自由艺术出版社,1965),第 89—92 页。我感谢耶和华·柯亨给我指出了我以前对这种批评的回答忽略了叔本华反驳的力量。见《正义论》第 147 页以后,以及第 530 页《康德的建构主义》等处。我相信随后的回答会有很大的改进,也对首要善的解释做了许多修改。我也感谢斯特芬·达沃尔为《对康德解释的一种辩护》一文,载《伦理学》杂志,第 86 期(1976 年 1 月)。

个社会世界中，他人会在这类情形中对我们的祈求永远保持着冷漠。由此出发，叔本华宣称，康德的观点在根本上是利己主义的，从这种观点中所能推出的终究只能是一种以伪装形式出现的他律。

在此，我并不想为康德辩护，使其免于这种批评，而只想指出为什么对公平正义的类似反驳是不正确的。为了达到这一目的，请注意这样一个事实：有两种随意的事情促使叔本华提出这一反驳。第一，他以为，当康德把格准看作是普遍法则时，他也要求我们根据这些格准对我们的自然欲望和需求——即被他看作是利己主义的欲望和需求——所产生的普遍结果来检验它们。第二，叔本华把那些规定着检验这些格准的程序的规则解释为外在的约束，而不是解释为从理性个人的根本特征中推导出来的规则。也就是说，他认为这些约束是由我们境况的限制（这些限制我们是有可能克服的）从外部强加的。这两种考虑导致叔本华认为，绝对律令是利己主义狡猾地作为一种妥协接受下来的相互性原则。作为这样一种原则，它可能适合于某一联邦国家，但不适合作为一种道德原则。

5. 现在让我们考虑人们在这两点上对公平正义所提出的类似反驳。关于第一点，原初状态中的各派除了他们所代表的每个个人的利益之外并没有任何直接的利益，他们是按照那些首要善来估价正义原则的。另外，他们关注的，是确保他们所代表的个人之更高层次的利益——这些更高层次的利益是我们以我们的两种道德能力来发展和实践的，是保证使我们能够推进我们的决定性善观念的那些条件，无论这种善观念是什么。若假定那些被代表的个人永远具有最起码程度的使他们适合于成为终身都能参与合作之正常社会成员的能力的话，首要善的目录和这些善的索引将尽可能通过诉诸于那些利益来得到解释。 *106*

由于这些利益被当作是具体规定人们理性的和合理的需要的，所以各派的目的并不是利己主义的，而完全是恰当的和适宜的。各派都是在做他们的委托人期待他们为其所代表的个人而做的事。而且，公民们应该指示他们的代表，去确保实现和实践他们的道德能力并促进他们的善观念、社会基础和自尊方式（第二讲，第五节之四）的那些条件，这符合自由个人的观念。这一点与叔本华的信念相反，叔本华相信，在康德的学说中，检验那些格准的标准是看它们可能在多大程度上满足行为主体利己主义的自然需求和欲望。

让我们转向第二点，强加在原初状态中各派身上的那些约束，对于他们来说的确是外在的，因为他们是合理的建构代理者，是纯粹人为的处于我们代表设置中的角色。但尽管如此，这些约束仍然表达着理性，因之也表达着隐含在各派所代表的秩序良好社会成员的道德能力之中的正常条件。正如我们已经看到的那样，这些道德能力是由原初状态中各派所处的对等境况塑造的，是通过他们服从那些对有效理由——即确认由无知之幕所表达的正义原则的有效理由（第一讲，第四节）——的限制而塑造出来的。这一点又与叔本华的第二个假定相反，他的第二个假定是：绝对律令的各种约束都是从我们有限本性的限制中推导出来的，由于我们自然欲望的驱使，我们可能愿意克服这种有限本性的限制。然而，在公平正义中，去发展和实践我们的道德能力（与理性相对应），也是我们更高层次的利益之一；而且这种利益与自由而平等之个人的政治观念相适应。一旦人们理解了这一点，他们就不再把原初状态的各种约束看作是外在的。再者，类似于叔本华的反驳并不适用解释、也不能表明（正如我们在第二讲第六节所考察的那样）原初状态塑造公民之充分自律（与其合理的自律相对）的方式——倘若我们把充分自律理解

107

为一种政治的自律而不是全部生活或大部分生活的一种伦理价值的话。

第四节 社会观念和个人观念的作用

1. 我一直都在谈，政治建构主义是从实践理性跟合适的社会观念和个人观念、实践理性与正义原则之公共作用的统一着手的。建构主义并不单纯从实践理性出发，它也需要一种塑造社会观念和个人观念的程序。但是，什么样的观念是合适的？这些观念又是如何产生的？

一般的回答是：实践理性的原则——包括理性的原则和合理性的原则——与社会观念和个人观念相互补充。正如假若没有能够思维、推论和判断的个人，就不可能有人运用逻辑、推论和判断的原则一样，实践理性的原则也是在有理性的和合理的个人之思想与判断中表现出来、并由他们在社会实践和政治实践中加以运用的。这些原则并不能运用它们自身，而只能由我们在形成我们的意向和行动、计划和决定中，以及在我们与其他个人的各种关系中来运用它们。正因如此，我们可以把社会观念和个人观念称之为"实践理性的观念"：它们刻画出运用理性的行为主体之特征，并具体规定着实践理性原则所应用的那些疑难和问题的具体情景。因此，实践理性具有两个方面：一方面是实践理性和实践判断的原则；另一方面是个人——自然的个人或参与合作的个人，他们的行为是由这些原则指导的。没有 *108* 社会观念和个人观念，实践理性的原则就将毫无意义、毫无作用、毫无用处。

尽管社会观念和个人观念刻画着运用理性的行为主体的特征、并具体规定着实践问题的具体情景，但这些观念也具有一般

的形式，之所以如此，是因为人们把它们与实践理性原则联系起来运用。我们会问：为什么个人必定会介入实践理性？回答是：个人具有两种道德能力和一种决定性的善观念。他们是理性的和合理的，这意味着他们能够理解、应用并在行动上遵循这两种实践原则。还意味着他们具有一种正义感的能力和善观念的能力；而且由于后一种能力能得到正常发展并发挥作用，所以，个人的善观念能力被假定在任何情况下都具有决定性：这即是说，这些善观念与完备性学说——这些因素正是按照这种完备性学说才得以解释的——一起表达了一种终极目的和终极依归的图式。

社会观念和个人观念作为理性的理念当然不是被建构出来的，一如实践理性原则不是被建构出来的一样。但我们可以认为，它们是类似的和相互联系的。正如我们刚才所做的那样，我们可以反思这些理念是如何出现在我们的实际思想中的，并可以尝试着建立一种他们可以于其中相互联系的秩序——即从一般的和较为简单的秩序到较为具体和复杂的秩序。因此，基本的社会理念是：该社会成员不仅介入那些由来自某一中心权威的指令所协调的活动，而且也介入由公共承认的规则和程序所指导的活动，这些程序被那些参与合作的人作为恰当规导着他们的行为而被他们接受和认可的程序。通过补充这种合作性活动，我们就获得了一种政治社会的理念，对于该社会生活的所有主要目标及其世世代代生活在某一确定地域上的成员（第一讲，第三节之二至之三）来说，这一政治社会的理念已经足够了。这种理念属于实践理性并包含着恰当的、适当的或正当的行为的理念。

109 2. 在这一基本社会理念的概述中，还需要讨论一种正当与善的观念，正是在这一观念的基础上，政治社会的成员才接受指导他们行为的规则和程序。在公平正义中，这种急需讨论的观念，是运用实践理性的原则以及与之相联系的政治社会观念和

个人观念而建构起来。这是一种特殊情形，在此情形中，社会成员凭借其在必要程度上所拥有的两种道德能力而被视之为自由而平等的公民。这是平等的基础。在这里，道德的行为主体乃是作为一社会成员的自由而平等的公民，而不是一般的道德行为主体。

其他一些社会采取了一种不同的建立在某种宗教学说或哲学学说之基础上的观点。它们的正义观念最不可能是建构主义的观念，它们不可能像我们这样使用建构主义这一术语，所以，它们很可能是完备性的观念而非政治的观念。在此我无须举例说明，但是，无论这些宗教学说和哲学学说可能如何，我假定它们都内含着这样一种正当的和善的观念，该观念也包含着一种可以用某种方式理解为发展着共同善的正义观念，因而，当人们遵循这一正当的和善观念时，社会也会考虑到所有成员的善和整个社会的善。与共享的宗教信念、哲学信念和其他公共信念联系在一起的规则和程序并不排除这种可能性。这种正义的理念可能是很软弱的。然而，如果我们想要建立一个用法制来约束人们所正确相信的真正义务的社会，而不是建立一个只会强制其成员、使其不能有任何抵制的社会的话，[15] 那么，某种类似 *110*

[15] 在这里，我并未忘记，一种法制要想成为可行的法制，就必须有某种具体内容，比如说，H.L.A.哈特在其《法律的概念》一书第189—195页中所讨论的最起码的自然法内容。或者，比这更强一点，人们可以认为(如菲利普·索普所见)，一种法制必须尊重人们的各种权利，假如它要产生在道德上具有约束力的义务而不仅仅是强制的话：例如，尊重人们对生活安全、自由和财产的一种最起码的权利；要求有那种至少可以维持形式上平等的正义权利，要求在统治者与被统治者之间建立一种相互尊重的相互性关系的权利；而所有这些又都要求有一种言论的权利，需要有对要求行政正义的充分信心。见索普的《法论》(麻省：剑桥：哈佛大学出版社，1984)，第125—147页。我假定，一社会具有一种可以满足这类条件并与发展共同善的理念相一致的正义概念，否则，我们就不可能拥有一个社会，而只能有某种别的东西。

的理念也还是必要的。确定社会观念和个人观念,乃是任何一种正义观念和善的根本内容。

这样,我们就可以说,社会观念、个人观念和正义原则的公共作用都是实践理性的理念。这些理念不仅设定了实践理性的应用所必需的一种形式,而且也提供了实践问题和实践疑难所由之产生的具体情景,这种实践的问题和疑难就是:社会合作的本性是什么?那些参与合作的个人是自由的和平等的吗?或者说,由宗教和文化所赋予他们的角色是不同的和不平等的吗?没有社会的观念和个人的观念,正当的和善的观念就没有任何地位。它们和判断与推论的理念和实践理性的原则一样,都是基本的。

第五节 三种客观性观念

1.合理直觉主义、康德的道德建构主义和公平正义的政治建构主义都有一种客观性的观念,尽管它们以不同的方式来理解客观性。这三种观点中的每一种观点都可能会认为,其他两种观点的观念是建立在不正确的假设基础上的;然而,我们将看到,直觉主义和康德的观点都会同意,政治的建构主义为其限制性政治目的提供了一种适当的客观性基础。为了说明这些问题,我在这一节里概略地考察一下,这三种观点中的每一种观点是如何具备一种客观性观念的五个根本要素的。[16]

第一个根本要素是,一客观性观念必须确立一种能足以使人们运用判断观念、并足以产生在理性基础上达到的结论和经过讨论与恰当反思后提出的证据之思想构架。的确,这是对各

---

[16] 这些根本要素已为人们广泛认识到,我在此所谈的并没有任何新的东西。

种形式的探究的要求，无论是道德的，还是科学的，抑或是对常识问题的探究。所以，如果把这种与我们对心理状态表达相对立的理性推理与判断的理念运用到我们的道德陈述和政治陈述之中，我们就必定能够在相互承认的标准和证据之基础上作出判断和推论，并以这种方式而非别的方式——比如——单纯的雄辩或说服方式——通过自由发挥我们的判断能力来达到一致。 111

作为第一要素的一个必然推理，第二个要素是：客观性所追求的理性或真实的目的正是对判断(道德的或其他的判断)的明确定义。因此，客观性观念必须具体规定一种从客观性观点出发所作出的、因之也是服从其规范的正确判断的观念。它可以用那种为人们所熟悉的方式，将正确的判断设想为一种独立价值秩序的真实判断，就像在合理直觉主义中那样；或者，如同在政治的建构主义中那样，它可以把正确的判断看作是合乎理性的判断；这即是说，看作是获得主要理由支持的判断，这些主要的理由是通过正当和正义的原则所具体规定的，而这些正当和正义的原则产生于正确制定与适当的社会观念和个人观念相联系着的实践理性原则的程序之中。

2.第三个根本要素是，客观性观念必须具体规定一种由理性原则和标准所给定的理由秩序，而且，它还必须将这些理由作为各行为主体需要权衡、并在某种环境中将之视为指南的理由来交给这些行为主体，无论这些行为主体是个体性的，还是合作性的。这些行为主体将按照这些理由来行动，不管他们是否受这些理由的驱动；所以，这些被赋予的理由可能要压倒行为主体所拥有的(或是他们从自己的观点出发认为自己拥有的)那些理由。

再者，作为一种推理，我们可以发现第四个根本要素：即客

观性观念必须把客观的观点——比如说，由某些恰当界定的有理性的且合理的行为主体所给出的客观观点——与任何一个特殊行为主体(无论是个体性的，还是合作性的，抑或是任何特殊行为主体的集团)在任何特殊时间里提出的观点区别开来。我们永远不能假设我们对某种东西的思想是正义的或合乎理性的，或者假设某一集团的思想是正义的或合乎理性的，或某一集团使其思想成为正义的或合乎理性的，这是理解客观性观念的一部分。

112 第五个要素是：客观性观念要对有理性的行为主体之间的判断一致作出一种解释。如同在直觉主义中一样，它可以认为，有理性的行为主体具有理智能力和道德能力，这些能力使他们能够了解那种独立的价值秩序，并通过讨论和反思来省察、调整和协调他们对该价值秩序的判断。或者与之相反，如同在政治建构主义中那样，它可以把有理性的个人看作是能够学会和掌握各种实践理性的概念和原则的，也是能够学会和掌握那些从建构程序中推出的正当原则和正义原则的。[17] 由于学会和掌握了这些东西，理性的个人就能正确地运用这些原则和标准，而假定他们都依赖于同样(真实的)信息，那么，他们就可以达到相同的(或相似的)结论。

总而言之：当且仅当它确立一可以回应这五个根本要素的思想、推理和判断构架时，一道德观念和政治观念才是客观的。从这种描述观念之理性秩序的方式中，我们可以清楚地看到，任何一个行为主体(个体的，或合作性的)的判断都可能出现错误，无论他看起来多么真诚，多么正确；这也使我们清楚地见出，什

⑰ 这并不意味着我们有一种关于该程序的知识，而只是说，我们可以运用从该程序中推出的各种原则。

么是真实的,或什么是合乎理性的(这取决于我们所讨论的观点怎样)。让我们再补充一句:理性的行为主体之明确界定是,他们能认识到这些要素,而他们的这种认识又有助于确保达到判断一致所必需的背景。在下一节里,我们还将讨论第六个根本要素,该要素要求,我们能够以某种方式解释各种[判断]分歧(第七节之二)。

3. 说我们所讨论的三种观点各有其不同的客观性观念,也就是说,它们并不是用同样的方式来解释客观性的这些根本要素的。让我们考察一下合理直觉主义:就第二个根本要素来说,合理直觉主义将一种正确的道德判断看作是一种忠实于某一独立道德价值秩序的判断。无论是康德的道德建构主义,还是政治的建构主义,都不用这一方式把道德判断看作是客观的,因为两者都不申认某一独立的价值秩序(尽管政治建构主义并不否认这一秩序)。在第一种意义和学说的意义上,某些形式的合理直觉主义也是他律性的;这不仅使它们与康德的建构主义相区别,也使它们与公平正义的政治建构主义不同。然则,对于政治建构主义来说,这种学说意义上的他律并不是合理直觉主义本身的一个特征,而只是它如何看待或展示价值秩序之方式的某些变种理论的一个特征。 *113*

但是,合理直觉主义如何满足客观性的第四个根本要素的要求? 也就是说,它如何将行为主体的观点与客观的观点区别开来? 又如何解释行为主体可能会出现错误的原因? 在这里,直觉主义可能要依赖于一种对第一原理和在恰当反思层面上可接受的实践理性原则的说明(第一节之四)。这样,行为主体的观点才能与客观的观点区别开来。合理直觉主义可以与政治建构主义在下面一点上达成一致:即如果没有理性的讨论,就根本不会有具备充分根据的关于价值秩序的知识,也不会形成合乎

理性的关于价值秩序的信仰，尽管直觉主义以建构主义所不采用的方式来求诸于道德知觉和道德直觉的理念。

4. 从这一点也可以推出，一种合理直觉主义的变种与政治建构主义——我们暂时假设两者都在考虑政治价值——可能会对非常相同的实践理性原则和社会与个人的观念达成一致。两者也可能都会接受从产生政治正义原则的原初状态中所引出的建构主义的论证。两者各自都会运用相同的框架，来区别某一行为主体的观点和客观的观点。不同在于，合理直觉主义可能会补充下述见解：即认为，理性判断真实地反映或可能真实地反映（取决于其理性力量）一种独立的价值秩序。政治建构主义既不申认也不否认这一点。正如我们稍后将会看到的那样，就政治建构主义的目的而言，理性的观念已经足够了。

114 因此，合理直觉主义可能会同意这样一种看法：政治建构主义具有一种客观性，一种适合其政治目的和实践目的的客观性。它的反驳是，建构主义缺乏一种恰当的道德判断的真理观念，一种把道德原则目为真实或虚假地反映独立价值秩序的观念。但政治建构主义非但不使用这种真理理念，而且还认为，申认或否认这类学说超出了一种政治的正义观念的范围，因为政治正义观念的构造是尽可能让所有合乎理性的完备性学说都能接受这种观念。一个同意公平正义内容（或一种类似的建构主义观点）的人，一个认肯其理性判断与真实判断之间存在着一种联系的人，也会认为这些理性判断是真实的。两者之间不会存在任何冲突（第八节）。[18]

对于康德的道德建构主义（第二节）来说，一种正确的道德

[18] 这与《道德理论中的康德式建构主义》一文（见同上杂志，第507页以后）相似。

判断乃是一种满足所有相关理性和合理性标准的判断，这些相关标准合并成检验格准的绝对律令程序。一种得到那些能通过此一检验标准的原则和戒律支持的判断，会被任何有充分理性和合理性的(以及明智的)个人承认是正确的。这是康德说这些判断能普遍传达时所讲的意思：作为理性的和合理性的个人，我们能认识、应用并对别人解释对他们同样有效的程序。所有客观性的根本要素都是为人们所规定的。

5. 客观观点的根本要素有何作用？又能发挥什么作用？请回想一下第二讲第一节之一我所谈到的意思。我说过，理性在许多方面是公共的，而合理性却不是如此：正是通过理性，我们才进入他人的公共世界，并准备提出或接受(就像实际情形所可能的那样)那些具体规定公平合作项目的理性原则。而这些原则来自一种建构程序，该程序表达着与适当社会观念和个人观念相联系着的实践理性原则，这些原则本身则可以用来支持我们理性的判断。它们一起产生了一种用以判断基本制度、并具体规定着各种政治价值的政治正义观念，按照这些政治价值，我们才能对那些制度作出评价。如此一来，客观性的根本要素就是一种思想与判断的构架所必需具备的特征——如果该构架要成为自由而平等的公民所需的一种开放的和公共的证明基础的话。当公民们共享一种理性的政治正义观念时，他们也就共享了共同的基础，在此基础上，才能对各种根本问题进行公共讨论。 *115*

我们可以通过依次考察这些根本要素了解到这一点。第一个根本要素大致包括了我们刚才所讲的那些内容：它告诉我们，客观性观念必须确立一个足以使人们应用判断之概念并在相互承认的理性与证据之基础上达成结论的公共构架。第二个根本要素补充说明，在建构主义这里，判断的确定因素是，我们的门

的是作出一种理性的判断，一种能够得到合适程序所给出的主要理由之支持的判断。

第三个根本要素则要求，由客观性原则所给定的理性秩序，将赋予行为主体以这样一些理由，即他们将给以恰当优先考虑、并将之与那些从他们自己观点中推出的理由区别开来的理由。如果不要求达到这一点，就会缺少一种共享的公共证明基础。最后，作为一种必然的逻辑推理，第四个根本要素通过强调客观性观点与任何特殊个人的观点之间的区别，来加强第三个根本要素的力量。总而言之，要按照客观性的观点来表达我们自己的观点，永远需要有思想和判断。再者，这对于一种共享的公共证明基础来说也是必要的。

请注意：在建构主义中，客观性的观点总是被理解为某些理性的和合理的个人恰当具体化了的观点。在康德的学说中，它却是作为一目的王国之成员的观点。由于这种共享的观点是由代表着那些隐含在这类个人之共同人类理性中的原则和标准的绝对律令所给定的，因而是可能的。与之相似，在公平正义中，该观点是得到了恰当代表的自由而平等之公民的观点。因此，与内格尔所谓的"非个人性观点"[19] 相对，道德建构主义与政治建构主义都认为，客观性的观点必定总是从某处出发的。这是因为，作为对实践理性的呼吁，该观点必须表达那些恰恰有着理性和合理性之特征的个人（个体性的[20]，或合作性的个人）的观点。不存在任何所谓自在的实践理性的观点。这与我在第四节所谈到的个人观念和社会观念的作用是相联系的。

[19] 见托玛斯·内格尔著：《公平的观点》（纽约：牛津大学出版社，1986），第138—143页及其他各处。

[20] 休谟在《人性论》第三部分第三章第一节中所讲的贤明的观察者，就是这样一个个体性个人的例子。

最后一点是，我在上面说过，客观性的各种根本要素（包括第七讲第二节所讲的第六个根本要素）对于建立一共享的公共之证明基础来说是必要的。我再补充一句：它们也是充足的。由于这一点，政治自由主义对客观性的解释，对于一政治正义观念的目标来说已经足够了。诚如我们已经说过的那样，它无须超越其理性判断的观念之外，它可以把那种真实道德判断的概念留给各种完备性学说去研究。

第六节　独立于因果知识观之外的客观性

1．建构主义主张，实践理性的客观性独立于因果知识论之外。为了澄清这一点，我把前面的评论看作是一种反驳意见。有些著作家可能会说，前面评论的三种观念都不是客观性的观念。他们坚持认为，判断和信念的客观性取决于它们能否在一种因果性的知识观内获得一种适当的解释。他们认为，一判断（或信念）只在我们的判断内容是（或部分是）一种恰当影响我们感觉经验的因果过程的结果时才是客观的，即是说，后者是该判断的基础。

比如说，我们关于猫在垫子上的知觉判断，便是（或部分是）117 一种恰当的影响着我们关于猫在垫子上之知觉经验的因果过程的结果。这种观点认为，有一种人们所熟悉的常识可以解释这类知觉经验，而关于中介化的物理对象的知觉判断正是建立在这类知觉经验基础上的。结果是，认知心理学应能解释这一事件，甚至对我们较具理论性的和更高层次的信念来说也是如此。理论物理学家的信念也能以某种类似的方式得到适当解释。这些信念之所以是客观的，是因为它们具有一种能够表明下述情况的解释：即物理学家对这些信念的认肯乃是（或部分是）一种

恰当的与物理学家以为如此的世界相联系着的因果过程的结果。[21]

2. 这一反驳对客观性的理念提出了深刻的疑问。我无法一一讨论这些疑问，只是陈述一下下列意见。政治建构主义在下述程度上接受康德的观点：即它坚持认为，有各种不同的客观性观念适合于理论理性和实践理性。也许正如我们已经看到的那样，这是因为，康德认为前者关涉既定对象的知识，而后者却关涉按照一种关于这些对象的观念来生产这些对象。作为有理性的和合理的人，我们必须恰当地建构那些具体规定着我们将要生产的那些对象观念的正当原则和正义原则，并在这一方面用实践理性来指导我们的公共行为。一种对逻辑和数学似乎真实的客观性观念给我们提出了各种特殊困难，对此我将不予考

118 虑。[22] 尽管如此，实践推理与数学思想之间的比较仍然是有启发性的。为了中途回应这一反驳，让我们姑且假定，该反驳意见

---

[21] 吉尔伯特·哈曼在其《道德的本性》（纽约：牛津大学出版社，1977）一书的第一、二章中，将这种客观性观念运用于道德判断，他认为这些道德判断是客观的。瓦伦·奎因的论文《伦理学中的真理与解释》（载《伦理学》杂志，第96期，1986年春季号）包含了一种对哈曼观点的延伸性批评。伯纳德·威廉姆斯在其《伦理学与哲学的界限》（麻省：剑桥：哈佛大学出版社，1985）一书中，也使用了差不多是同样的概念。关于一种批评性的评论，请见奎因的《关于道德知识的失落与威廉姆斯论客观性的反思》（载《哲学与公共事务》杂志，1987年春季号）一文。我从奎因的两篇论文中获益良多，特此感谢。

[22] 关于这些困难，可见保罗·本纳色拉夫的论文《数学真理》，载《哲学杂志》第70期（1973年11月号）。在此，我想补充一下，我假定，常识知识（例如，我们的知觉判断）、自然知识、社会理论（如，在经济学和历史学中）和数学都是（或都能是）客观的，也许，它们之为客观的合适方式各有不同。问题是要解释清楚这些不同方式是怎样的，且如何给予一种适当的系统性说明。任何否认道德推理和政治推理之客观性的论证，都可能由于其相似的将常识或自然科学的推理与道德和政治的推理对立起来而表明它们是不客观的，因而也必定是不正确的。实践推理的客观性是[一些人]错误地选择的一个争论一般客观性的不恰当场所。

的因果论对理论理性判断的要求是一种合适的客观性观念的一部分，或至少在自然科学的大部分判断中是这样，且对于知觉判断也同样如此。[23]

然而，虽然如此，这一要求对于所有客观性观念来说并不是本质性的，对于一种适合于道德推理和政治推理的观念来说也不是本质性的。这一点已为下述事实所表明：即我们并不要求一道德判断或政治判断具有表明它们与一种适当的因果过程相联系的各种理由，或者要求它们具有一种认知心理学范围内的解释。相反，只要它们所提供的理由足够充分就行了。我们只需要通过考察其基本根据来解释我们的判断就可以了：这一解释在于我们真诚认可的各种理由。除了探究我们的真诚和理性之外，还需要什么更多的东西呢？

当然，如果有许多障碍阻扰我们达成政治判断上的一致，甚至于在理性的个人中间也是如此，我们的确永远达不到一致，抑或在绝大部分时候达不到一致。但我们至少可以缩小我们的差异，并因此而逐步地接近于一致，而达到这一点正是按照我们视之为共享的实践推理的原则和标准来求得的。

第七节　从政治上讲，客观理性何时存在？

119

1. 迄今为止，我们已经概览了三种不同的客观性观念，并由此考察了这些观念的意味以及它们是如何使我们得以谈论客观的理性秩序中所存在的种种理由的。但是，这当然不表明*存在*

---

[23] 金冈在其《关于道德知识的失落的反思》(见前面脚注)一文中，甚至连这一假定也表示反对，认为它并不适宜于物理学或一般科学。我想，他对这一点的看法可能是对的，但在这里我不需要考察这一点。

着此一理性秩序，正如一种清晰的独角兽的概念并不表明实际存在独角兽一样。那么，从政治上讲，我们什么时候才能说一种政治的正义观念能产生其客观的理由的呢？

让我们这样说吧：政治确信(当然也包括道德确信)是客观的——它实际上是建立在一种理性秩序之基础上的——如果理性的和合理的个人(他们具有充分的理智并充分自觉地实践他们的实践理性能力，而他们的推理并未展示出任何为人们所熟悉的推理缺陷)会最后认可这些确信，或者大大缩小他们与这些确信的差异，且假如这些个人了解那些相关事实并对那些有利于恰当反思之条件下的相关根据有充分了解的话。[24](在此我假定，人们所认肯的实践理性观念满足我们在第五节里已经讨论过的客观性的五个根本要素。)说一种政治确信是客观的，也就是说有各种为理性的和人们相互承认的政治观念所具体规定的理由，足以使所有理性的个人相信该政治确信是合乎理性的。我们是否可以实际获得这样一种理性秩序？这样的主张是否普遍合乎理性？这只能由该共享的实践推理的持久成功之实践来证实，而正是凭借这些实践推理的成功实践，人们才成为理性的和合理的，并因之能够承担这些判断的负担。假如能够获得这种成功，那么，在需要通过把这些理由与一种因果过程联系起来使之成为充分正当的正当理由和正义理由中，就不存在任何缺陷了。

2. 我不是说，一种客观的政治理性秩序存在于各种各样的健全推理的活动之中，或者存在于由此而来的共享的实践之中，抑或存在于该共享实践的成功之中。相反，理性的和合理的个人中间共享实践的成功，乃是我们说存在一种理性秩序的根据

120

[24] 我把这种实践理性的客观性观念视之为根本上是康德式的。在奎因"关于道德知识的失落的反思"一文中也有类似的陈述。

所在。这一理念告诉我们，如果我们能够学会运用或应用判断和推论、根据和证据的概念、以及那些作为政治正义原则之事实的原则和标准，如果我们发现，我们可以通过推理并按照那些为人们相互承认的标准来达成判断一致，或者，如果我们即使达不到判断一致，也能大大缩小我们之间的差异，以充分确保在我们之间建立起正义的或公平的、让人尊重的或体面的关系，那么，所有这一切，都会支持那种认为存在着各种客观理由的确信。而这些正是支持此一确信的根据。

因此，假如总是存在一种成功实践的背景，那么，我们所考察的这种判断一致或缩小差异在通常情况下就足以保证客观性了。诚如我们业已看到的那样，对我们确信的解释常常是很具体琐碎的：我们之所以申认一种判断，并认为它是正确的，是因为我们设想我们已经正确地运用了相关的实践推理原则和标准。这与数学家们的回答是类似的，当你问这些数学家为什么他们相信质数是无限的时，他们说，任何数学家都相信这种证据。这种证据规定了作为他们信念之基础的那种理由。在认知心理学中，所缺乏的不是对下述看法的解释：即能够给出这种证据或陈述判断的充分理由，就已经是对那些理性的和合理的个人之信念的最好的可能性解释。[25]至少就政治的目的而言，也没有任何必要超出这一解释之外，去追求更好的解释，或者在这一解释的背后去追求一种更深刻的解释。[26]

---

[25] 这里所具有的与数学的类似性是有启发性的：因为在此情形下，我们甚至在不知道如何使一种与因果性过程的必要联系成为有意义的关系的情况下，也能获得客观性。

[26] 这种康德式的观点是由内格尔提出来的，他说："对我们确信的解释可以通过论证的内容和有效性来给出"；见《公平的观点》，第145页。我们在前面（第二节末尾）谈到过，康德想要表明理性（包括理论理性和实践理性）与理性自身的连贯性

121 当然，在我们无法达到一致或缩小我们的分歧时，心理学的考虑就变得相关了。由于这一原因，便产生了客观性的第六个根本要素：我们应该能够通过诸如判断负担这类因素——综观和估价所有证据的诸多困难、或是争论各方的互竞理由之间的脆弱平衡，这两种因素中的任何一种都会使我们可以预期到理性个人之间可能产生的分歧（第二讲第一节）——来解释我们的判断未能趋同的失败。因此，许多重大的分歧与客观性并不矛盾，也是各种判断负担所允许的。然而，分歧也可能源自缺乏理性或合理性，或是所涉及的那些个人缺乏一种或多种自觉。但是，如果我们这样讲，我们就必须小心：这些失败的证据不仅仅是分歧事实本身。如果我们认为产生分歧的这些原因发生了作用，就必须有独立的、在特殊情况下能为人们认同的解释根据。而那些与我们发生分歧的人也必须在原则上认识到这些根据。[27]在此，心理学就可以找到用武之地了。

3. 最后，为了防止误解，我要对建构主义再补充一点。没有哪一种建构主义（包括斯坎伦的建构主义）的观点，认为实践推理和判断中的相关事实是被建构出来的，更不用说它们会认为个人观念和社会观念是被建构出来的了。[28]解释一下：我们可以区分两种与实践推理相关的事实。一种是人们在给出理由说明

和统一性；并认为，理性是我们所诉求的最终法庭；是惟一能够确定它自身权威之范围和限度的力量；也是惟一能够将其有效性原则和原理具体化的力量；这些正是康德的观点之所在。我们无法把这些原则和原理建立在某种外在于理性的东西之上。理性的判断、推论和检验概念是不可化约的。通过这些概念，解释才能逐步进行到底；哲学的任务之一就是使我们在思想中减轻痛苦和不安。

[27] 内格尔在其《道德冲突与政治合法性》一文（同前引杂志，第231页）中提出了这一观点。

[28] 在这里，我对我在一九八〇年所作的第三次演讲中表达此一观点的方式做了很大修正。我感谢大卫·萨切斯和T.M.斯坎伦对此所作的富有启发的批评和评论。

为什么一种行为或一种制度是正当的或不当的、或者是正义的或不正义的时所引用的事实。这些事实是所谓造成正当与不当之特征的事实。另一种事实是关于正义的内容、或美德的本性、或政治观念本身的事实。这些事实是由建构程序的本性所产生的。让我们详细阐释一下第一种事实，当我们认为奴隶制是不 *122* 正义的时，我们便诉诸于这样一个事实：即该制度允许某些个人将其他人作为财产来占有，因而来控制和拥有他们的劳动产品。为了详细阐释第二种事实，我们可以直接诉诸于下述事实：正义原则谴责不正义的奴隶制。对于政治的公平正义观念来说，事实是：在各种政治美德中，宽容和相互尊重、以及一种公平感和公民权都是基本的。[29]

关于第一种相关事实，人们之所以架构一种建构程序，是要建立那些将有关行动、制度、个人和普遍社会世界的事实具体化的原则和标准，而在政治慎思中，这些原则和标准密切相关。当我们说奴隶制不正义时，有关奴隶制的相关事实不是历史地产生出来的，甚至也不是该制度是否在经济上富有效率，而是它允许某些个人将另一些个人作为财产来占有。这就是关于奴隶制的事实，即是说，它已经存在，也不取决于正义原则。去建构事实的理念似乎是站不住脚的。与之相对，一种产生着确认哪些事实可以作为理由之原则和戒律的建构程序的理念却是非常清楚的。让我们回忆一下，康德的绝对律令程序是如何接受某些格准而又否定另一些格准的；或者说，原初状态是如何选择正义原则的。撇开一种理性的道德观念或政治观念不谈，事实只是事实而已。我们所需要的是一种推理的框架，在此框架内去确认那些从合适的观点来看是相关的事实，并去决定它们作为理

---

[29] 关于这一点，请见第五讲，第五节之四。

由的分量。[30] 若如此理解，一种建构主义的政治观念就不会与我们的常识性真理理念和事实理念发生抵牾了。

123 关于第二种相关事实——即那些关于政治观念本身的事实，我们认为，这些事实不是被建构出来的，而是关于建构之可能性的事实。[31] 当我们以作为公民间公平合作系统的秩序良好社会之根本理念为出发点，来为立宪政体制定出一种政治观念时，该政治观念就是一种建构的可能性，它隐含在作为该建构之基础的实践推理观念和原则族系之中，比如奴隶制是不正义的、宽容与相互尊重的美德、公平感和公民权，这些都是可能激励这种政体的重要政治美德。我们可以认为，这些可能性是可以与(在建构算术时)把质数之无限性目为一种建构之可能性的方式相比拟的。[32] 这种类比并不必然使我们承诺一种建构主义的数

---

[30] 我相信，上述考虑同样适用于斯坎伦的契约主义。要明白这一点，请考察一下他在《契约主义与功利主义》(同前引杂志，第118页)一文所见：即，如果说在这个世界上，存在着各种与道德相关的属性的话，这些属性也并不构成约翰·麦基在其《伦理学：发明正当与不当》(伦敦：企鹅图书出版公司，1977)一书第一章作为内在行动指南来谈的那些情形。相反，它们在证明中的道德力量以及它们与动机之间的联系，是通过契约主义的一致理念而得以解释的，这就是说，是按照那些没有人能够有道理反对的原则而得以解释的。倘若没有这些原则，那些在道德意义上相关的属性——依斯坎伦之见——就与证明和动机没有任何联系。这些原则对于确认那些作为理由的事实来说乃是必要的。顺便解释一下，正是由于建构主义的这一特征，使得它能够避免我们有时谈到的那种内在行动指南之观念的暧昧性。

[31] 在此，这些可能性指的是具有那种能够满足本节前面所讨论的客观性标准的道德观念或政治观念之特征的可能性。这种道德观念或政治观念是一种关涉到我们的观念。

[32] 关于这种建构之可能性的理念，请见帕森斯在其《数学的基础》(第204页以后，见前注)一文中对建构主义的解释。他说："建构主义的数学可以从数学的实存和数学的真理之最后仲裁者开始，仿佛这最后的仲裁者就是建构的可能性"，在这里，所谓可能性就是一种恰当理想化了的程序。行文中关于质数之无限性的论述有赖于下述事实：即，质数之无限性的一种建构主义证据是可以被给定的。

学观点，该观点正是我们想要回避的。我们用它的目的，只是为了澄清政治建构主义的理念。就此而言，理解这一类比就足够了；而数学中建构主义真理则是另一个问题。

4. 一些人可能会问：为什么要寻找某种东西作为证明奴隶制不正义这一事实的根据呢？作出这些琐碎的回答有什么过错呢？比如，说奴隶制之所以不正义就是因为奴隶制不正义不就行了吗？难道我们不能到此为止吗？为什么还要谈论建构的可能性呢？[33] 124

政治建构主义并不寻找某种东西，用以作为奴隶制不正义这一陈述之合乎理性的根据，仿佛该陈述之合乎理性需要某种根据似的。我们可以临时——尽管怀有信心——将某些业已考定的判断作为固定的观点来加以接受，就像我们把诸如奴隶制不正义这类陈述当作基本的事实来接受一样。但是，只有当这类事实与我们在恰当反思层面可以接受的那些概念和原则完全连贯地联系在一起时，我们才能有一种充分哲学化的政治观念。这些基本事实并不是散见于各处，如同许多孤独的点滴事实一样。因为我们有暴政不正义、剥削不正义、宗教迫害不正义等等[事实的观念]。所以我们便试图通过从理性建构程序中推出的原则，将许多这样明确的事实组织成为一种正义的观念。

进而言之，建构主义认为，说奴隶制违反了原初状态中代表着自由而平等的个人之各派代表所可能达成一致的那些原则，或者用斯坎伦的话说，奴隶制违反了那些有意在政治生活中找到一种自由而明智的意志一致之基础的个人所无法理性地予以否认的原则，这样讲是很有启发意义的。这里的关键是，一种基本的道德动机乃是一种按照他人无法从理性上否认的项目来安

---

[33] 我感谢罗杰斯·奥布里顿对这些问题所作的富于启发性的讨论。

排我们共同政治生活的欲望，而该欲望是通过成为理性的两个方面而表现出来的(第二讲第三节)。这类普遍性特征中的一些是完全与奴隶制不正义、暴政不正义、剥削不正义等许多类似事实相联系的。这正是我们说那些基本的事实并非毫无联系的本意之所在。这些基本事实可以通过下列原则而贯通起来，这些原则是由一种将诸实践理性要求或政治建构主义要求(这些政治建构主义的要求总是把我们限制在政治范围内)合并起来的程序所产生的。基本事实可以相互联系，这并非一种隐藏在所有 125 个别事实背后的事实，而仅仅是那些联系现在公开在我们眼前，并通过自由而平等的个人在得到适当代表时可能接受的那些原则而表达出来。

5. 最后，某些人可能会反对这种建构可能性的理念。然则，如果我们假定了算术的实践，他们就不会反对计数之可能性的理念，比如说，从1数到100的可能性，或者是从1数到1000的基数计算的可能性。同样，如果我们假定我们能够理解、利用和应用一种建构主义的程序，那么，也就肯定有多种与该程序相联系的可能性。倘若没有这种程序的清晰理念，倘若人们也不能理解和应用它，那么，建构之可能性的理念就是暧昧不清的。但是，如若我们假定了这些条件，这些可能性似乎就是直接了当的。它们不是作为对存在一种建构主义程序的解释而被提供的，或者是作为我们能够理解和运用该程序的说明而被提供的。如果说存在着一种答案的话，那么，对这些问题的回答就在于实践理性的理念和我们如何理解这些理念的方式。

为什么还要引进这种建构之可能性的理念呢？这是与我们用来将各种各样有关正义的事实全部联系起来的那种正义观念相联系的。人们可以发现许多有关正义的事实，一如某个人在经过一种建构之前会面临许多可能性一样，譬如，人们在原初状

态中或许会达成某些原则一致的可能性就有多种。同样，在另一些情况下却不存在任何可能性，例如，不存在任何人们会一致同意某种允许奴隶制存在的原则可能性。这是一种与奴隶制的非正义性相联系的事实。

第八节 政治建构主义的范围

1.从一开始起，政治建构主义的范围就被限制在具有政治领域特征的政治价值之内；它不是作为对道德价值的一般解释而被提出来的。这并不是说，不仅由建构主义的论证所表述的所有价值的秩序，而且道德秩序本身，都是由实践理性的原则所构成或制定的，我以为这是康德的看法。

然而，立宪民主的政治价值在下述意义上却被看作是与此 *126* 不同的价值，即它们是可以通过利用作为自由而平等的、理性而合理的公民之间的公平合作系统的根本社会理念而创造出来的。即使所有的人都认可这一点，也不能必然推出——尽管有可能推出——其他种类的价值也可以被适当地建构起来。政治建构主义既不申认也不否认这一点。相反，一种建构主义的观念难以成为各种合乎理性的完备性学说达成重叠共识的核心，因为在这一问题上，公民们将各执己见，观点冲突。

政治建构主义还坚持认为，如果正义观念正确地建立在得以正确陈述的实践理性之原则和观念的基础上，那么，该正义观念对于立宪政体来说就是合乎理性的(第一节之五)。进而言之，如果该观念能够成为各种合乎理性的学说达成重叠共识的核心的话，那么对于政治的目的而言，这已足够建立一个公共的证明基础了。正如我们将在第五讲第五节之四讨论的那样，这样一种共识不是一种单纯的临时协定，而无论在其目标上，还是

在其内容上，道德共识都是如此。各种合乎理性学说的重叠共识在许多历史条件下大概是不大可能的，因为达成这种共识的各种努力都有可能被不合乎理性的、甚至是非理性的（有时还会是疯狂的）完备性学说所压倒。

2. 许多（如果不是绝大多数的话）公民都可能想给予政治观念以一种形上学的基础，将这作为他们自己完备性学说的一部分；而这种学说（我假定）包含着一种道德判断的真理观念。这样一来，我们就可以说，当我们谈到政治观念的道德真理时，我们 127 是从我们完备性学说的观点出发来评介该政治观念的。[34] 甚至，在我们认为政治建构主义提供了一个充分的、公共的证明政治问题的基础时，我们可能不会认为，当我们把人们看作是个体或者是宗教联合体或其他联合体的成员时，政治建构主义能够充分表达其原则与判断的全部真理。政治建构主义既不申认也不否认这些更深刻的要求。诚如我已经说过的那样，在这里，政治建构主义保持沉默。它只是说，对于一种合乎理性的和有效的政治观念来说，其所需要的不外乎是使人们在与社会观念和个人观念相联系着的实践理性原则上有一个公共的基础。

所以，政治建构主义并不批评宗教的、哲学的或形上学的有关道德判断及其有效性的解释。理性即是其正确性的标准，而如果其政治目的是既定的，它就毋需超出这一范围。为了明白这一点，让我们再次选取我们在第二讲第三节对理性的讨论，并

---

[34] 然而，我并不假定所有的完备性学说都会利用一种传统的真道德判断的观念，或者是利用该传统观念的一种基于指涉概念和满足之基础上的现代变种。相反，他们可能会利用另外一种正确性的概念，比如说，一种属于完备性学说的理性概念，在一完备性学说中，理性的概念被延伸到政治之外的主题范围，即使它不完全是普遍的。因此，一种形式的契约主义可能是一种将理性观念作为其最终正确性标准来使用的完备性学说。

设想所有合乎理性的完备性学说能达成一种重叠共识(即所有完备性学说都一致赞同这种政治观念),而且在社会上不存在其他学说。这样,正如柯亨所陈述的那样,下列条件就适用了:[35]

> (1)在诉求基于政治观念的理性时,公民们不仅是在诉求被人们公共视之为理性的东西,而且也是在诉求所有人从他们自己的完备性观点来看都视之为正确的道德理性的东西。
>
> (2)在把政治观念作为基于根本政治问题之上的公共理性基础而接受下来时,并且也这样只求诸真理的一部分——即在政治观念中表现出来的那部分——时,公民们不只是在承认他人的政治权力。他们也认识到,人们相互之间的完备性观点都是合乎理性的,甚至在他们认为这些观点是错误的时候也是如此。 128
>
> (3)在把他人的观点目为理性的时候,公民们也认识到了:坚持他们自己的完备性观点,必定被其他人看作是他们只是在坚持他们自己的信念(第二讲第三节之三)。这是因为,如果说人们能够承认每一个其他人的完备性观点是理性的话,那么,他们却无法承认所有这些观点都是真实的,而且,不存在任何将真假信念区别开来的共享的公共基础。

然而,请注意下述更为重要的事实:如果那些合乎理性的完备性学说中的任何一种学说只支持真实的道德判断,则该政治观念本身就是正确的或接近正确的,因为它受到了一种真实学

---

[35] 这三个要点见诸耶和华·柯亨的《道德多元论与政治共识》一文。在这里,我只是重述它们而已。

说的认可。因此，任何一种学说在共识中的真，保证了所有理性学说产生正确的政治正义观念，即使它们并不是出自为一种真实学说所具体规定的正当理由而这样做的。当公民们产生分歧时，并不是所有的公民都能够做到完全正确，因为一些公民也可以因一些不当的理由而做到正确；然则，假如他们的学说中有一种是真实的，则在政治上讲，所有的公民都能做到正确：这就是说，他们全都诉求于一种彻底的政治的正义观念。除此之外，我们总认为我们自己的观点不仅是合乎理性的，而且在道德上讲也是真实的或理性的，就像实际情况可能出现的那样。因此，在一种理性的重叠共识中，每一个人都发现，该政治观念可以接受，不管每一个人最终的正确性标准可能如何。

难道我们应该认为任何一种合乎理性的学说在社会中都表现为真实的或近似于真实的，甚至长远地看也是如此么？政治观念本身并不谈论这一问题。它的目的是制定出一种理性而合理的公民在恰当反思层而上能够认可的政治正义观念，因而使公民在宪法根本问题和基本正义问题上达成自由而明智的一致。达到这一目的后，该政治观念便是一种合乎理性的公共理性的基础，而这已经足够了。

然而，从我们自己的完备性观点内部出发，我们可以问我们自己：各种合乎理性的学说是否支持一种重叠共识？尤其是在 *129* 这种得以维持并不断增强的支持往往按照那种正确的道德判断真理的解释来确认这一政治观念的时候更是如此。我们会对这一问题作出我们个人的回答，或者是作为联合体的成员来回答，但是我们要永远记住：理性多元论——与一般多元论相反——乃是人类理性在持久的自由制度下发挥作用的长远结果。难道无论我们特殊的真理观、理性观或道德判断观可能如何，我们都不得设想我们至少可以在产生于这些条件下的某一种理性学说

(或诸理性学说的某种混合体)中找到通向真理或理性的道路吗?而且,难道我们就更不能认为共识愈持久愈坚实,则这一可能就愈大吗?当然,在一种政治的正义观念内,我们无法将真理界定为是由这样一些信念所给定的,这些信念甚至在一种理想化的共识中也能确立起来,无论它们延伸得多么遥远。但是,在我们的完备性观点中,这就没有任何联系吗?

立足于理性限度的好处是,我们只能有一种真实的完备性学说,尽管如同我们已经看到的那样,可能有许多合乎理性的学说。一旦我们接受理性多元论是自由制度下公共文化的一个永久条件这一事实,理性的理念作为立宪政体之公共证明的基础之一部分,就会比道德真理的理念更为合适。坚持一种真实的政治观念,并且仅仅是出于这一理由而坚持一种合适的公共理性基础,乃是排斥性的,甚至是宗派性的,且极容易滋生政治分化。



第 二 部 分

政治自由主义:三个主要理念

第四讲　重叠共识的理念

133

从一开始我们就看到，政治自由主义力图回答这样一个问题：在自由而平等的公民因相互冲突、甚至是无公度的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分歧的情况下，如何可能使社会能够成为一个稳定而正义的社会？前三讲陈述了将公平正义解释为有关这一问题的独立观点的第一阶段。第一阶段提出了具体规定公民相互合作之公平项目——该规定是在社会基本制度达于正义时具体化的——的正义原则。

公平正义解释的第二阶段——我们现在转入这一阶段——考虑的是这样一个问题：如果秩序良好的公平正义之民主社会的理性多元论特征是既定的，该社会如何建立并保持统一和稳定。在这样的社会里，一种合乎理性的完备性学说无法确保社 *134* 会统一的基础，也无法提供有关根本政治问题的公共理性内容。因此，为了了解秩序良好的社会怎样才能达到统一和稳定，我们引进了政治自由主义的另一个基本理念，该理念与政治的正义理念相辅相成，它就是各种合乎理性的完备性学说达成重叠共识的理念。在此种共识中，各合乎理性的学说都从各自的观点出发共同认可这一政治观念。社会的统一建立在对该政治观念的共识之基础上；而只有在达成共识的各种学说得到政治上积极行动的社会公民的确认，而正义要求与公民的根本利益——他们的社会安排培育并鼓励他们追求这些根本利益——又没有

太大冲突的时候,稳定才有可能。

通过考察政治自由主义本身如何可能、并解释了稳定问题之后,我把重叠共识与一种临时协定区别开来。然后我再考查一下人们对这种基于该共识基础上的社会统一理念所提出的好几种反对意见。这些反对意见需要给予回答,因为,它们妨碍我们通达我以为是适合于我们的最合乎理性的社会统一基础。

第一节　政治自由主义如何可能?

1.各种正义观念之间最深刻的区别之一,是下面两类正义观念之间的区别:其一是那些允许尽管相互对立、然而却是合乎理性的各种完备性学说保持它们各自的善观念这一多元论状况的正义观念、而与之对立的,是那些坚持只能有一种可以为所有具备充分理性和合理性的公民所承认的善观念存在的正义观念。对立两方的正义观念,在许多方面都有不同。柏拉图、亚里士多德和由奥古斯丁、阿奎那所代表的基督教传统,属于主张理性的和合理的善的正义观念一方。他们认为,制度只有在其有效促进善之增长的情况下才可获得其正当性证明。的确,从古希腊思想开始,占支配地位的传统似乎一直都认为,只存在一种理性的和合理的善观念。这样,政治哲学的主要目的——政治哲学总是被目为道德哲学的一部分,且与神学和形上学联系在一起——也就是决定它的本性和内容。边沁、艾奇沃思和西季威克的古典功利主义属于这种占支配性的传

135

① 由约瑟夫·拉兹在其《自由的道德》(牛津:克拉伦敦出版社,1986)一书和罗纳尔德·德沃金在其《自由主义的基础》(收入《关于人的价值的特纳讲座集》,第11卷,盐湖城:犹他大学出版社,1991)一文中所表达的最新形式的伦理自由主义也同样属于这一传统。

统。[1]

与之相对，我们业已看到，政治自由主义假设，存在着许多相互冲突的合乎理性的完备性学说及其善观念，只要每一种学说可以通过一种政治正义观念的资源而得以确定，它与人类个人的充分合理性就是相容的。[2] 如前备释（第一讲第六节之二），我们把各种相互冲突的无公度性学说之间的理性多元论，看作是持久的自由制度下实践理性长期产生特殊作用的结果。所以，占支配地位的传统所试图回答的问题并未真正得到解答：任何一种完备性学说都不适合于作为立宪政体的政治观念。[3]

2. 在探讨政治自由主义如何可能的问题之前，让我们解释一下，在立宪政体中，政治关系具有这样两个独特的特征：

第一，它是社会基本结构或基本制度结构内的一种个人关系，对这一基本制度结构能因生而入其中，因死而出其外（这大概是我们可以适当假定的）。在我们看来，我们已经物化，仿佛不是从任何地方来到这社会世界中的某一位置上的，按照我们的幸运或恶运来看，也仿佛无所谓利弊好坏。我之所以说[我们仿佛]"不来自任何地方"，是因为我们没有任何先验的公共认同或非公共认同；我们并不是从某个地方来到这个社会世界上的。 136

---

② 这里的关键是，如果说某些人仍会宣称，假如有充分的哲学理性的资源，就只存在一种理性的善观念的话，那么，这也无法通过一种理性的政治正义观念的资源来加以证明。

③ 这一结论并不意味着康德和密尔的自由主义不是那种引导人们支持民主制度的理性而合适的学说。但是，在其他的学说中，它们是两种支持民主制度的学说，然而却是两种可能在一理性正义的民主政体中得以长久保存并能赢得信奉者的哲学观点。的确，他们的自由主义具有一种历史的卓越性，属于最早的和最重要的确认现代立宪民主并发展这样一些理念——在其证明和辩护中一直是极为重要的理念——的学说。

政治社会是封闭性的:我们是慢慢在社会世界内存在的,我们不是、确实也不能随意地进出这个社会世界。④

第二,政治权力总是依靠政府使用制裁而形成的强制性权力,因为只有政府在建立其法律时,我们只才有使用强权的权威。在立宪政体中,这种政治关系的独特特征表现在:在终极意义上说,政治权力乃是公共的权力,即是说,它是作为集体性实体的自由而平等的公民的权力。这种权力是按照规则强加在作为个体和作为各联合体成员的公民头上的,在这些公民中,有一些可能不接受被人们广泛说成是证明政治权威之普遍结构——即宪法——的正当性的那些理由,或者,当他们接受这种结构时,他们也不会把他们所服从的司法机构所执行的许多法制看作是已证明为正当合理的结构。

3.这就产生了公共理性的理念(第六讲)与之密切联系的权威之普遍结构的合法性问题。这一问题的背景是,我们永远把公民看作是理性的、合理的、自由而平等的,而且,我们也把民主社会中所发现的各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说看作是民主社会之公共文化的一个永久性特征。倘若我们承认这一点,并把政治权力看作是作为集体性实体的公民的权力,那么,我们就可以提出这样的问题:什么时候使用这种权力才是合适的呢?这就是说,作为自由而平等的公民,我们必须按照什

137

④ 这一假设的恰当性部分地依赖于我想专门提出的下述事实:即,移居的权利使人们自愿接受政治权威的方式与思想自由和良心自由使人们自愿接受教会的权威之方式是不同的(第六讲第三节之二)。这表明了政治领域具有一个更深刻的特征:即一个使其与社团领域区别开来的特征。移民也是一个很普通的问题,但我们可以从其中抽象出一种有条理的关于政治哲学之基本问题的观点(第一讲第三节之三)。当然,移民问题很重要,我们必须在某一阶段来讨论这一问题。我猜想,这个问题最好是在讨论各民族之间、以及各民族的法律之间的恰当关系时来探讨,但在本书各讲中,我尚未考虑这些关系。

么样的原则和理想才能把我们自己看成是在履行这种权力——假如我们对其他公民行使该权力是正当合理的，而且也尊重他们的理性和合理性存在的话——呢？

对这一问题，政治自由主义的回答是：只有当我们履行政治权力的实践符合宪法——我们可以理性地期许自由而平等的公民按照为他们的共同人类理性可以接受的那些原则和理想来认可该宪法的根本内容——时，我们履行政治权力的实践才是充分合适的。这就是自由主义的合法性原则。对此，政治自由主义还补充一点：在立法中所提出的所有涉及或接近于宪法根本或基本正义问题的问题，也都应该尽可能地通过公民们以同样方式认可的那些原则和理想来加以解决。惟有可能理性地期许全体公民认可的政治正义观念，才能作为公共理性和公共证明的基础。[5]

由是，让我们说，在一立宪政体中，除了其他领域之外，还有一个特殊的政治领域，它是由我们前面所描述的那两个特征标示出来的。政治的领域不同于联合性的领域，后者在许多方面是志愿性的，而政治的领域则不是；政治的领域也不同于个人的领域和家族的领域，后两者在许多方面是情感性的，而政治的领域却不是（联合性的、个人的和家族的领域只是这种非政治性领域的三个范例，还有别的一些领域）。

4. 假定确实存在合乎理性的秩序良好之立宪政体，那么，对于政治自由主义来说，有两点就是根本性的。第一，关于宪法根 *138*

---

⑤ 如果我们愿意的话，我们可以把这一段陈述得更严格一些。一种方式是从原初状态的观点来考察合法性的问题。我们假设各派都了解理性多元论的事实和与其他相关的普遍信息相联系的压迫性事实。然后，我们可以尝试着表明，各派可能接受的正义原则实际上也可以并入这一合法性原则，而且也只可能证明该合法性原则认为是合法的那些制度。请见第六讲第四节之四，我将对此作进一步的探讨。

本和基本正义的问题，应尽可能只通过诉求于政治价值来予以解决。第二，还是关于这些根本问题的，由其原则和理想所正常表达的那些政治价值足以压倒所有其他可能与之冲突的价值。

在坚持这些确信时，我们的主张显然包含着政治价值与非政治价值之间的某种关系。如果有人说，在教会之外不存在任何救赎，因而一种立宪政体也难以为人们接受，除非它不可避免，那么，我们就必须作出某种回答。考虑到在第二讲之第二节和第三节中，我们谈到过，这样一种学说是不合乎理性的：因为，它提出要利用公共的政治权力——它是公民们平等分享的一种权力——去强化一种具有宪法根本意义的观点，而对于这一观点，作为理性个人的公民相互间必定会产生不可妥协的分歧。在存在一种合乎理性的学说之多元性的时候，要求利用国家权力的制裁来纠正或惩罚那些与我们观点相左的人，是不合乎理性的或错误的。

在这里，强调下面一点很重要：即这一回答并不是说，那种认为在教会之外无人得救的学说就不真实。相反，它是说，那些想要利用公共政治权力去强化这一学说的人将被看作是非理性的(第二讲第三节)。这也并不意味着这些人所相信的东西就是虚假的。从一种完备性观点的内部所作出的回答——在政治讨论中，我们应该避免作这种回答——可能认为，我们所讨论的那种学说是对神圣本性的一种误解，因而是不真实的。然而，正如我们将要在后面第四节中所看到的那样，也许我们根本无法完全避免把该学说看作是缺乏真理的，甚至是在我们考察宪法根本的时候也是如此。

然则，一个基本的要点是，在我们说强化某一种学说不合乎理性时，如果我们可能把这种学说作为不正确的东西而摈弃之，我们也不必这么做。恰恰相反，我们可以会完全始终一贯地坚

持认为，利用政治权力去强化我们自己的完备性观点可能不合乎理性，对于政治自由主义来说，这一点至关重要；当然，我们必定会认定它是合乎理性的或真实的。

5. 最后，我们终于逐步触及到了政治自由主义如何可能的问题，就像我已经刻画的那样。这也就是说，特殊政治领域的价值——即全部价值王国中次级领域的价值——在正常情况下如何才能压倒任何可能与之相冲突的价值？换而言之，我们如何才能够认肯我们的完备性学说，然而却又坚持认为利用国家权力来获取大家对这一学说的忠诚可能是不合乎理性的呢？ *139*

对这一问题——我们从现在起将讨论该问题的各个方面——的回答有两个互为补充的部分。第一个部分是，政治价值是极为重要的价值，因之是不能轻易僭越的，这些价值支配着社会生活的基本框架——即我们存在的根基[⑤] ——并具体规定着政治和社会合作的根本项目。在公平正义中，这些重大价值中的某些价值——如正义的价值——是通过基本结构的正义原则来表达的。在这些价值中，包括平等的政治自由和市民自由的价值、机会均等的价值、经济互惠的价值、公民之间相互尊重的社会基础。

另一些重大的价值——如公共理性的价值——是在公共探究的指南中，在为使这类探究成为自由而公共的、明智而理性的探究所采取的各步骤中表现出来的。在第二讲第四节之一中，我们已经看到，在政治正义观念上达成的一致，若没有一种与之相伴随的一致契约，就不会影响公共探究的指南和评估证据的各种规则。公共理性的价值不仅包含基本的判断、推论和证据之概念的恰当运用，而且也包含着合乎理性、心态公平的美德，

⑤ 这一短语取自 J.S. 密尔的《功利主义》一书的第五章，第二十五段。

就像遵守常识的标准和程序，在不存在争议时接受科学的方法和结论所表现出来的那样。我们也要尊重支配合乎理性的政治讨论的那些格准。

140 所有这些价值都共同表达了自由主义的政治理想：即由于政治权力是作为一个合并实体的、自由而平等之公民的强制性权力，所以，当宪法根本和基本正义问题产生危机时，这种权力只能以人民可以理性地期待全体公民都能按照他们的共同人类理性来认可的那些方式来行使。

6.故尔，政治自由主义力图对这些价值作出一种解释，将其解释为一特殊领域即政治领域的价值，因之解释为一种独立的观点。至于各个公民如何看待与其完备性学说相联系的这些政治领域的价值，则有待每个公民自己作出判断——这正是良心自由的一部分。因为我们总是假定，公民有两种观点：一种是完备性的，另一种是政治的；而他们的总体观点又可以分成两个部分，并恰当地相互联系着。我们希望，通过这样处理，我们能够在有效的政治实践中把这些政治价值作为建立宪法根本和基本正义制度的惟一根据，并把这些价值理解为公共理性和公共证明的基础。

但是，要坚持这一主张，我们还需要对政治自由主义如何可能的问题作出另一补充性部分的回答。这一部分答案就是，宗教和哲学的历史表明，我们可以有多种合乎理性的方式来理解这一较为广阔的价值王国，认为它与政治正义观念所具体规定的特殊政治价值领域相互一致，或相互支持，抑或互无冲突。历史告诉我们，不存在一种非理性的完备性学说的多元性。这就使重叠共识成为可能，因而也减少了政治价值与其他价值之间的冲突。

第二节 稳定性问题

1. 公平正义在下列两个阶段表现得最为明显(第一讲第三节之六)。⑦ 在第一阶段，公平正义是作为一种独立的政治的(当然不是道德的)社会基本结构观念而制定出来的。惟其如 *141* 此，且惟有我们临时把握该观念的内容——即它的正义原则和理想，我们才能在第二阶段谈论公平正义是否足够稳定这一问题。若非如此它就不能成为一种令人满意的政治正义观念，就必须以某种方式加以修正。

稳定性包含着两个问题：第一，在正义的制度(这些制度是按照政治正义观念来界定的)下成长起来的人是否获得了一种正常而充分的正义感，以使他们都能服膺这些制度。第二，考虑到表现一民主社会之公共文化特征的普遍事实，尤其是理性多元论的事实，该政治观念是否能够成为重叠共识的核心。我假定，这种共识是由各种有可能在一种正义的基本结构(它是按照政治观念来界定的)内部长期得以保持、并不断赢得信奉者的那些合乎理性的完备性学说所组成的。

稳定性的这两个问题各有其不同的答案。第一个问题是通过建立道德心理学来给予回答的(第二讲第七节)，根据这一道

---

⑦ 这两个阶段与《正义论》一书中从原初状态出发来论证正义两原则的论证之两个部分相应。在第一个部分，各派都在没有考虑各种特殊心理学影响的情况下来选择这些原则，而在第二部分，他们就要追问，由我们在第一部分选择的那些原则所规范的社会是否稳定。这就是说，在该社会成员身上产生了一种足够强烈的反对非正义倾向的正义感。见《正义论》第八至第九章。在第一部分所选择的原则已经在第二部分表明是足够稳定的之前，对正义原则的论证并未完成；而这一论证则从随后的一段一直延伸到最后一节(即第八十六节)。关于这两部分，请参见《正义论》第144页和第530页以后。

德心理学,公民在一秩序良好的社会里可以获得一种正常而充分的正义感,因而他们能服膺该社会的正义安排。第二个问题是通过重叠共识的理念来给予回答的,而且它可以处理与该理念相联系而产生的各种困难(第四至七节)。

如果说,稳定性问题从一开始起就一直铭记在我们心中的话,那么,由于直到第二阶段,我们还没有建立起基本结构的正义原则,所以只能在第二阶段开始明确探讨稳定性问题。正义原则的内容在任何情况下都不会受可能在社会中存在的各种特殊完备性学说的影响。这是因为,在第一阶段,公平正义是从有关公民的决定性善观念的知识中抽象出来的,而且是从共享的政治之社会观念和个人观念——它们是运用实践理性的理想和原则所必需的——开始的。所以,如果说政治的正义观念表明了理性多元论的事实,那么,该观念并不是以一种错误的方式表现为政治的。也就是说,它的形式和内容并不受现存各完备性学说之间的政治力量平衡的影响。而它的原则也不会对较为强大的完备性学说之间的妥协施加影响。

142

2.为了澄情稳定性的理念,让我们区分政治观念可能关注于这一理念的两种方式。[⑧] 一种方式是,我们把稳定性看作是一个纯实践的问题。如果某一观念失去稳定,那么,想要实现这一观念的企图就是徒劳的。也许我们认为有两种各不相同的工作:一种工作是制定出一种政治观念,它至少在我们看来是健全的或合乎理性的;另一种工作是找到使那些反对这一观念的人也能与我们一起分享该观念的方式。或者,如果找不到这种方式,则尽力使他们按照这一观念来行动,若有必要,可以通过国家权力实施惩罚来达此目的。只要我们能够找到说服或强制的

⑧ 在这一段和以下几段里,我的见解都得益于我与斯坎伦俩人的有益讨论。

手段，就可以把这一观念看作是稳定的。

但是，作为一种自由主义的观念，公平正义却以另一种不同的方式来关注稳定性。寻找一种稳定的观念，并不只是一个如何避免徒劳无益的问题。它所包括的毋宁是这样一种稳定性——即各种确保该稳定性的力量之本性。为了回答上面所提到的稳定性的第一个问题，我们力图表明，如果可以有某些具体规定一种理性的人类心理学和正常的人类生活条件之假定的话，那些在正义的基本制度中成长起来的人，就能获得一种足以保证这些制度稳定的正义感和理性忠诚。换言之，假如公民的品性和利益是通过在正义的基本制度底下生活而形成起来的，那么，他们的正义感就足以抵制各种非正义的倾向。公民们之所以愿意这样，是为了他们相互之间永远公正相待。稳定性是靠人们在正义制度下获得的那种恰当的强大动机来保证的。[9] *143*

为了回答第二个问题：即如果理性多元论的事实是既定的，则公平正义就可以成为重叠共识的核心，我们是否不仅必须要讨论这种共识的理念及其所提出的各种困难，而且还要非得表明，公平正义怎样才能通过我们在回答第一个问题时所使用的那种相同的理性之道德心理学，来确确实实地发挥这一作用呢？

3. 公平正义所需要的这种稳定性，是建立在它作为一种自由主义政治观点之基础上的，它以能够为理性而合理的和自由而平等的公民所接受并诉诸于他们的公共理性为目的。在前面（第一节之二），我们已经了解到，在立宪政体中，自由主义的这一特征是如何与政治权力的特征联系在一起的。也就是说，政治权力乃是作为一集体性实体的平等公民的权力。如果公平正

---

⑨　我在《正义论》一书的第八章中讨论了这种情形是如何发生的。我希望这一解释足以传达我在此想要表达的主要理念。

义不能赢得那些认肯合乎理性然而却是相互冲突的完备性学说——这些相互冲突的学说的存在，乃是自由主义观念本身所鼓励的那种公共文化的特征之一——的公民之理性支持的话，它就不可能是自由主义的。

因此，关键在于，稳定性问题并不是让那些反对某一观念的人来分享该观念的问题，或者说，是通过有效制裁——如果需要的话——让他们按照该观念来行动的问题，仿佛我们的任务就是，一旦我们确信这一观念是健全的，就要立刻找到将该观念强加于人的方式。相反，公平正义只有用一种恰当的方式通过在其自身框架内表明其用意，来赢得每一个公民的理性支持，才能首先成为合乎理性的。[10] 惟其如此，公平正义才是一种对政治权威之合法性的解释，这一解释与另一种解释是相对立的，后者认为，那些掌握着政治权力并只关心如何才能满足他们自己而不是普遍满足所有公民的人的所作所为是恰当的。[11] 一种政治合法性的观念以寻求公共的证明基础为目的，它诉求于公共理性，因而诉求于被目为理性而合理、自由而平等的公民。

144

第三节　重叠共识的三个特征

1. 在开始讨论重叠共识之前，我回忆一下有关重叠共识理念的两个主要要点。第一个要点是，我们要寻求各种合乎理性

---

⑩　行文中所使用的"在其自身的框架内"这一短语的力量，是通过前面边码140页的注释所陈述的从原初状态引出的论证之两个部分表现出来的。这两个部分都是在同一个框架内进行的，也都服从于相同的条件，在原初状态中，这些条件具体体现为一种代表设置。

⑪　有关这种区分，请见托玛斯·内格尔的《平等与偏袒》一书（纽约：牛津大学出版社，1991），第三章，第23页。

的完备性学说(作为与反理性的或非理性的完备性学说相对立的完备性学说)的共识。关键的事实不是一般多元论的事实,而是理性多元论的事实(第一讲第六节之一)。正如我已经说过的那样,政治自由主义把这种多样性看作是一持久的自由制度背景内人类理性力量长期作用的结果。理性多元论的事实不是一种人类生活之不幸条件,就像我们可能谈到的一般多元论那样,因为后者允许各种不单是非理性的、而且也是疯狂的和侵略性的学说存在。在构造一种政治的正义观念并使其能够获得一种重叠共识时,我们不是屈服于现存的反理性,而是服从于理性多元论的事实,这一事实本身就是自由条件下自由人类理性之自由发挥的结果。

关于重叠共识的第二个要点,请回顾一下,在第一讲第一节之三和之四的末尾,我说过,在立宪民主[社会]里,我们应该尽可能把公共的正义观念表述为独立于各完备性宗教学说、哲学学说和道德学说之外的观念。这意味着,在其解释的第一阶段,就要把公平正义理解为一种表达政治正义观念的独立观点。它不提供超出该政治观念本身意思之外的特殊的宗教学说、形上学说和认识论学说。正如我在第一讲第二节之二所评论的那样,该政治观念是一种制式(module),一个根本性的构成性部 *145* 分,它在不同的方面都适合于各种各样在由它所规导的社会里长期存在的理性学说,并能够得到这些理性学说的支持。

2.对于这种建立在对政治正义观念的重叠共识之基础上的社会统一性理念,人们很可能会提出四种反驳意见。我从也许是这些反驳中最明显的一种反驳意见谈起,该反驳意见认为,重叠共识乃是一种临时协定。

为了确定这些理念,我将用一种重叠共识的模式化情形来表明其含义;而且我将不时地利用这一例子。重叠共识的理念

包括三个观点：第一种观点肯定政治观念，因为它的宗教手法和它对自由信仰的解释[12]导致一种宽容的原则，并赞同立宪政体下的基本自由权。而第二种观点则是在诸如康德或密尔一类的完备性自由主义道德学说之基础上来认肯这种政治观念。然而，第二种观点却不具有这种对称联系，除了由一种独立的政治正义观念所系统规定的那些政治价值之外，它还包括一长串非政治的价值。我们可以说，这是一种多元论的观点，因为这类次要部分的价值有其自身的解释，它们的解释均基于从其内部引申出来的各种理念，使所有价值在各种特殊情况下都能达到相互平衡，无论是在群体中，还是在单个人身上。

在这一模式化情形中，康德和密尔的宗教学说和自由主义都被看作是普遍性和完备性的学说。第三种观点只具有部分的完备性，但它通过政治自由主义，主张在合理有利的条件下使民主成为可能，而且认为政治价值通常都要任何无论是什么样的与其相冲突的非政治的价值。在这一方面，前面两种观点与最后一种观点是一致的，所以三种观点都能导致大致相同的政治判断，因之可以在政治观念上达到重叠共识。

146

3. 现在让我们开始讨论这种反驳意见：某些人会认为，即

⑫ 洛克在其《论宽容的信札》(1690)中，对这一理念作了各种各样的说明。他谈到了以下内容：1）上帝没有给予任何人以优于他人的权威（第129页）；2）任何人都不会为关心他人而抛弃对他自己救赎的关心（第129、139和154页）；3）不能以力量来强迫人们使自己的理解服从于信仰（第129页）；4）不能把对人们灵魂的关心托付给教区长官，正如我们的出生地不能决定我们的信念一样（第130页）；5）教会是一种自愿性社会，任何人都不一定非得局限于任何一个特殊的教会不可，他可以自由地进出其中（第131页）；6）被开除教籍并不影响到人们的各种市民关系（第134页）；7）惟信念与内在真诚才使我们获得救赎并接受上帝（第143页）。（所引参考页码均见J.W.戈菲编：《政府两论及论宽容的信札》，牛津：巴思尔·布莱克威尔出版社，1956。同时，我也参考了另一些著作家关于宽容的论述。）

便重叠共识足够稳定，也必须摈弃建立在一种重叠共识之基础上的政治统一理念，因为它在根本上只是一种纯粹的临时协定，抛弃了政治共同体和政治解决问题的希望。对于这一反驳意见，我们说，政治共同体的希望的确必须抛弃——如果这种政治共同体的意思，是指一种在认肯相同的完备性学说之基础上达到统一的政治社会的话。理性多元论的事实、以及否定压迫性使用国家权力来克服这种理性多元论事实的做法，都排除了这种可能性。[13]实质性的问题关涉到这种共识的各种重要特征，关涉到这些特征如何影响社会和谐和公共生活的道德性质。现在我转过来谈谈为什么说重叠共识不是一种纯粹的临时协定。 147

"临时协定"这一短语的典型用法，是刻画两个发生民族目的和利益之冲突的国家间的一种条约。在协商条约时，每一个

[13] 解释一下：这并不是说共同体的所有价值都不切实际(请回顾一下，我们把共同体理解为这样一种联合体或社会，其统一性依赖一种完备性的善观念)，而只是说，这对于政治共同体及其价值来说是不切实际的。如同其他自由主义的政治观点一样，公平的正义假定，共同体的价值不仅是根本性的，而且也是可以实现的，首先是在各种各样的处于基本结构的框架内维持其生命力的那些联合体中；其次是在那些越出各种政治社会之界限的联合体中，诸如，教会和科学社团。自由主义之所以摈弃那种作为共同体的政治社会，除了其他原因外，主要是因为它会导致系统否认基本自由的结果，且可能会允许压迫性地使用政府的垄断性(合法的)权力。当然，在秩序良好的公平正义之社会里，公民们分享着一个共同的目的，而且是一个具有崇高优先性的目的；即是说，它是一个确保着政治制度与社会制度之正义的目的，也是一个确保所有个人之普遍正义的目的，是公民们自身需要和相互需要的目的。这样一来，认为在一种自由主义的观点中公民们没有任何共同的目的的看法是不真实的(见第七讲)。认为政治正义的目的不是公民们的非制度性认同或道德认同(如同我们在第一讲第五节之二所讨论过的那样)，这种看法也是不真实的。但是，我们切莫将政治正义的这种共同目的误解为(我所称之为的)"一种善观念"。关于这最后一点的讨论，请见艾米·古特曼的《共同体主义对自由主义的批评》一文，载《哲学与公共事务》第 14 期(1985 年夏季号)，第 311 页脚注。

国家都会明智而谨慎地弄清楚，它们所提出的这一契约代表着一种平衡点。这就是说，条约的款项和条件是以这样一种方式来确定的，即双方都公开承认，违反这一条约对任何一方都无益处。由是，该条约之所以可以得到遵守，是因为双方都把遵守条约看作是自己的民族利益，包括其作为一个尊重条约的国家之声誉。但一般说来，两国均想以牺牲对方的利益来达到自己的目的，而如果它们可能这样做的话，其谈判条件就会随之发生改变。这一背景突出显示了这类条约只是一种纯粹临时协定的方面。当我们认为社会共识只是建立在自我利益或群体利益之基础上的时候，或者，当我们认为它只是建立在政治谈判的结果之上的时候，也会出现类似的背景。这时的社会统一就只是表面性的，一如社会的稳定性只是偶然的，有赖于那种不去推翻侥幸的利益集中的条件环境。

4. 从我们的模式化情形来看，重叠共识显然与一种临时协定全然不同。在这一实例中，请注意两个方面：第一，共识的目标即政治的正义观念，它本身就是一个道德观念。第二，它是在道德的基础上被人们所认肯的，这就是说，它即包含着社会的观念和作为个人的公民观念，也包括正义的原则和对政治美德的解释，通过这种解释，那些正义的原则便具体体现在人的品格之中，表现在人们的公共生活中。因此，重叠共识不只是一种对接受某些建立在自我利益或群体利益之基础上的权威的共识，或者只是对服从某些建立在相同基础之上的制度安排的共识。所有认肯该政治观念的人都从他们自己的完备性观点出发，并基于其完备性观点所提供的宗教根据、哲学根据和道德根据来引出自己的结论。人们依这些根据来认肯相同的政治观念，这一事实并不使他们的认肯减少任何宗教的、哲学的或道德的色彩，因为他们所真诚坚持的根据决定着他们认肯的本

148

性。

重叠共识的上述两个方面——即道德目标和道德根据——是与第三个方面即稳定性方面相联系着的。这意味着，那些认肯支持该政治观念的各种观点的人，不会撤回他们对该政治观念的支持——如果他们观点的相对力量在社会中不断增长、并最终成为决定性的力量的话。只要这三个观点得到了人们的认肯且不会被修正，那么，该政治观念就将仍然得到人们的支持，不管政治权力的分配有何变化。每一种观点都以自己的理由或依自身的优势来支持这一政治观念。检验这一点的标准是，这种共识相对于各种观点之间的力量分配变化是否稳定。稳定性的这一特征突出地表现了一种重叠共识与一种临时协定之间的对比，后者的稳定性取决于各种相对力量之间的偶然情形和平衡。

一旦我们改变一下我们的观点，并将十六世纪的天主教和新教观点考虑进来，这一点便一目了然。在十六世纪，对宽容原则没有任何重叠共识。天主教和新教两种信仰都坚持主张，统治者的责任是维护真正的宗教，并压制各种异端邪说的蔓延。[14] 在此情形下，接受宽容原则的确只是一种纯粹的临时协定，因为，假如任何一种信仰成为占支配地位的信仰，则宽容原则就不会得到遵循。在这里，没有相对于权力分配的稳定性。只要像十六世纪的天主教和新教这类少数派观点处于弱势，情况就会改变，它们就不会对公共生活的道德性质和社会和谐基础产生大的影响。因为，社会的绝大多数人坚信，权力的分配会达到普

[14] 见 J. W. 阿伦的《十六世纪政治思想史》（伦敦：米屯出版社，1941），第一部分，第五章；第二部分，第九章；第三部分，第四、六、八章。以及昆汀·斯金纳的《现代政治思想基础》（剑桥：剑桥大学出版社，1978），第 2 卷，特别是第三部分。

遍平衡，人们将广泛分享这些达成共识的观点，即因政治正义观149念本身的缘故来认肯该观念的观点。但是，如果这一境况发生变化，政治生活的道德性质也将以明显的方式发生改变，这一点无须赘言。

5. 最后，我简单谈谈我们可以称之为的"重叠共识的深度与广度"问题，以及重叠共识之核心的特殊性问题；这就是，这种共识可以在多大程度上深入公民们的完备性学说？他们又能在多具体的程度上对这一政治观念达成一致？

前面的解释告诉我们，这种共识的下限是根本性的理念，公平正义正是在这些根本性理念内制定出来的。我们假设，人们所达成的契约一致足够深入，足以达到诸如作为公平之合作系统的社会理念，以及作为理性而合理、自由而平等的公民理念一类的根本性理念。至于其广度，它涵括一种政治观念（在此情形中，是指公平正义的观念）的各种原则和价值；它适用于作为整体的基本结构。[重叠共识的]这种深度、广度和具体规定有助于我们确定各种理念并把握主要问题：这就是，如果这些了解与真实而现实的假定一致，那么最深刻和最广泛可行的政治之正义观念何在？

当然，还有其他各种可能性。我从未设想过对一种政治观念的重叠共识是某些类型的社会统一和社会稳定所必需的。相反我只说过，如果具备另外两个条件，这种共识就足以成为那种适合于我们社会统一的最合乎理性的基础（第一讲第八节之一）。然则，正如拜尔所示，对一有效政治宪法的各种原则与规则的较肤浅的共识，对于我们不甚迫切的目的和很轻易就能达到的目的来说，可能已经足够了。他认为，事实上，在美利坚合众国，我们实际所取得某些东西就是如此。所以，一种共识只可以包括某些根本程序性的政治宪法原则，而不能假设该共识可

达至一种包含着整个基本结构原则的下限。[15] 我将在第七至第 *150* 八节中谈论这些问题，在这两节中，我们将探讨从“宪法共识”（我将如是称之）到重叠共识的步骤。

第四节　重叠共识不是冷漠的或怀疑论的

1. 现在我来谈谈人们对政治正义观念的重叠共识理念的第二种反驳意见。该反驳意见认为，对普遍性和完备性学说的回避，意味着对政治正义观念是否可以为真这一问题持冷漠或怀疑主义的态度，而这与建构主义意义上的理性是相反对的。这种回避似乎暗示着，这种观念对于我们来说可能是最合乎理性的，甚至在人们知道它是不真实的时候也会如此，仿佛它与真理无干。对此，我的回答是，对于一种政治观念的理念来说，将其视之为对真理的怀疑或冷漠，而很少将其看作与真理相冲突，这一点可能是致命的。这种怀疑主义或冷漠会把政治哲学置于与大量完备性学说相对立的位置，因而从外部使其达不到形成一种重叠共识的目的。

我们尽可能既不申认也不否认任何特殊的完备性宗教观点、哲学观点或道德观点，或者是与这些观点相联系的真理理论和价值特性。由于我们假定每一个公民都认肯这样一些观点，我们希望有可能使所有公民都能从他们自己的完备性观点（无论其完备性观点可能如何）出发，将该政治观念作为真实而合乎理性的观念而予以接受。这样，如果人们能恰当地理解这种政

[15] 科特·拜尔在其《正义与政治哲学之目的》一文（载《伦理学》杂志，第 99 期，1989 年 7 月号）中，对这些要点作了一种有价值的探讨。我们在该杂志第 775 页以后所读到的，是他关于宪法原则之共识的理念（他以为，我们大多数人都具有这种共识），而不是其关于正义观念之共识的理念。

治正义观念，则该观念就无须对哲学真理和道德真理持冷漠态度，--如恰当理解的宽容原则无须对宗教真理持冷漠态度一样。由于我们要寻求给予正义问题以公共证明的一致性基础，且由于我们无法合乎理性地期许人们对这些有争议的问题达成任何政治的一致，所以，我们只能转向那些我们似乎可以通过公共政治文化而共同分享的根本性理念。从这些理念出发，我们试图制定出一种与我们经过适当反思所获得的慎思确信相适宜的政治正义观念。一旦达此目的，公民们就可以在他们的完备性学说内把这种政治正义观念看作是真实的或合乎理性的，无论他们的观点可能如何。

151

2. 有些人可能还不满意于此；他们可能会作出这样的回答：尽管有这些有力陈述，政治正义观念也必定表现为冷漠或怀疑主义。否则，它就不能搁置根本性的宗教问题、哲学问题和道德问题，因为这些问题在政治上是很难解决的，或者说这些问题在政治上可能是难以驾御的。有些人可能会说，他们在有关如此重大事情的某些真理问题上所产生的分歧，使他们不得不发生纷争，哪怕这种纷争可能会引起内战也在所不惜。对于这一观点，我们首先要指出，关键并不是把这些问题排除在政治议程之外，也就是说，问题并不仅仅是因为这些问题是冲突的根源。相反，我们应诉求于政治的正义观念，来区分那些可以合乎理性地排除在政治议程之外的问题与那些不能排除在政治议程之外的问题。属于政治议程之列的某些问题仍将是有争议的，至少在某种程度上是如此，而对于政治问题来说，这种情况是正常的。

具体解释一下，让我们从一种政治正义观念内部出发，来设想我们既可以解释清楚平等的良心自由——该自由将宗教真理排除在政治议程之外，也能解释清楚平等的政治自由和市民自由——这些自由通过排除奴隶制和奴隶而把这些制度的可能性

排除在政治议程之外。[15] 但是,有争议的问题仍然不可避免地存在着,比如说,当各种基本自由之间产生冲突时,如何更准确地找出这些基本自由之间的界限(也就是说,在什么地方砌好"教会与国家之间的墙");如何解释分配正义的要求,甚至是在人们对基本结构的普遍原则达成高度一致的时候;最后,还有诸如使用核武器一类的问题。这些问题是无法从政治学中排除出去的。但是,通过回避各种完备性学说,我们力图绕过宗教和哲学之最深刻的争论,以便有某种发现稳定的重叠共识之基础的希望。 152

3. 尽管如此,在认肯一种政治的正义观念时,我们可能最终

---

[15] 说明一下:当我们把某些问题排除在政治议程之外时,这些问题就不再被看作是通过绝大多数或其他多元性投票来作出政治决定的恰当议题。比如说,相对于平等的良心自由和废除奴隶与奴隶制而言,这意味着宪法规定的平等之基本自由包括了那些被人们理性地当作是固定不变的、且在所有人看来已经是得到正确解决的问题。它们是立宪政体之公共特许权的一部分,而不是那些必要的大多数可以此一方式或彼一方式来继续进行公共争论和立法的合适议题,仿佛它们是可以被改变似的。而且,各个较为确定的政治党派都同样承认这些问题业已解决。见斯特芬·霍尔姆斯的《压制言论自由的规则或省略的政治学》一文,收入 J. 艾尔斯特和 R. 斯拉格斯塔合编:《立宪民主》(剑桥:剑桥大学出版社,1987)一书。

当然,将某些问题合乎理性地排除在政治议程之外,并不意味着政治的正义观念不应该对为什么要这样做提供根据和理由。的确,如前所释,政治的正义观念应该做的恰恰是这一点。但通常说来,对各种各样的政治学说与其完备性学说根基之间的这些问题的更充分的讨论,乃是背景文化的一部分(第一讲第二节之三)。

最后,说最终要我们把某些问题排除在政治议程之外,有些人可能会提出反驳,认为我们可能会出错,如同我们过去在有关宽容问题和奴隶制问题上犯过错误一样。我们当然犯过错误,但是,谁又能对宽容原则可能出错的原因产生怀疑呢?或者说,谁又能说废除奴隶制是错误的呢?我们当然不想说,我们只是暂时将某些问题排除在政治议程之外。或者说我们只是在下一次选举到来之前将某些问题排除在政治议程之外。抑或,我们只是在下一代人成长起来之前将某些问题排除在政治议程之外。为什么"最终地"不是处理这些问题的最佳方式?通过这一短语,公民们彼此表达了一种对其共同身份的坚定承诺。他们表达着某种民主公民身份的理想。

不得不申认至少是我们自己的完备性宗教学说或哲学学说的某些方面(但这绝对不是说,这些完备性学说必然是充分完备的)。[17] 无论何时,只要有人坚持认为某些问题是如此根本,以至确保它们得到正确地解决便能使市民的争吵正当化,就会发生此类情况。人们可能会说,那些持有特殊宗教的人的宗教救赎、或者干脆说是整个民族的救赎都有赖于此。在这一点上我们可能没有任何选择,而只得否认这一点,或者不得不抱有这种否认态度,因之也不得不坚持我们一直希望避免的那种东西。

为了考察这一问题,让我们想像一下,那些理性主义的信仰者们争辩道,这些信仰是有待理性推理的,且完全可以通过理性建立起来(尽管这种观点可能并不普遍)。[18] 在此情况下,信仰者根本否认我们所谓的"理性多元事实"。所以我们认为,理性主义的信仰者们错误地否认了这一事实,但我们不必说他们的宗教信仰不真实,因为否认这些可以通过理性在公共意义上充分确立起来的宗教信仰,并不是说它们不真实。当然,我们并不相信这些信仰者们所申认那种学说,我们已用我们的行动表明了这一点。即便我们并不坚持某种形式的支持着平等良心自由的自由宗教信仰学说,我们的行动也已经表明,我们相信对救赎

---

[17] 正如我在第一讲第二节中所讲过的那样,若一种学说将所有为人们认识到的价值和美德都囊括于一个精确表述的体系之内,则该学说就是充分完备的;而当它由一些非政治的价值和美德所组成、且只获得了极为松散的表述时,则它就只是部分完备的。这种限制性的范围和松动界限对于后面第六节有关稳定性的论述来说是很重要的。

[18] 理性主义的信仰者这一理念取自耶和华·柯亨《道德多元论与政治共识》一文的讨论。就我的理解而言,我的回答与他的回答是相似的。柯亨还讨论了非理性主义信仰者的情况,非理性主义的信仰者们并不宣称他们的信念是靠理性支撑的,相反,他们宣称,因为他们的信仰是真实的,所以应该适当地使用国家权力来强化他们的这种信仰。我在第二讲第三节之三中对这种主张作出了回答。

的关切并不需要有任何与该自由不相容的东西。而且,我们并不过多地推行我们的完备性观点,而只是认为这些完备性的观点对于达成政治共识的目的来说是需要的或有用的。

4. 作出这一限制的理由在于,我们要尽可能地尊重公共理性的限制(我将在第六讲中予以讨论)。让我们设想一下,通过尊重这些限制,我们可以成功地对一种政治的正义观念达成重叠共识。这时候,或者至少是在这一时刻,重叠共识是合乎理性的。某些人可能会坚持认为,达成这种反思一致本身,就足以使我们有充分的根据把该观念看作是真实的,或者说在任何情况下都是极有可能的。但我们不走这更深的一步,因为这一步既不必要,还可能妨碍我们寻找一种一致性的公共证明基础和实践目的。对于许多人来说,这种真理,或者说这种在宗教意义和形上学意义上具有充分根据的真理超出了理性的范围。重叠共识的理念将这一步留给每一个公民,让他们按照他们各自的完备性观点去作出他们各自的决定。[19]

倘若公平正义能使一种重叠共识成为可能,那么它就可以 *154* 使肇始于三个世纪以前的通过人们逐步接受宽容原则、并导致出现不支持某一特定教派的国家和平等良心自由的那种思想自由运动得到完善和扩展。如果民主社会的历史条件和社会环境业已既定,那么对于达成一种政治正义观念的一致契约来说,这

---

[19] 在此,我们可以回顾一下第三讲第八节之三所谈到的一个更为重要的事实:即,如果任何一种合乎理性的完备性观点在现存的重叠共识中都是真实的,那么,该政治观念本身也就是真实的,或者是接近于一种真实学说所认可的真实意义的。任何一种学说的真理都可以保证所有的学说能够产生正确的政治之正义观念,即使所有的学说并不具有某一种真实学说所给定的那种正当理由而获得它们的真实性。故尔,诚如我们已经说过的那样,当公民们产生分歧时,表明并不是所有的公民都完全正确;然则,假如他们的学说中有一种学说应该是真实的,那么,从政治意义上说,所有的公民就都是正确的。

种扩展就是必要的。把宽容原则运用于哲学之中,这本身就是让公民自己按照他们所自由认肯的观点来解决各种宗教问题、哲学问题和道德问题。

第五节 政治观念不必是完备的

1. 第三种反驳意见是这样的:即便我们姑且同意,重叠共识不是一种临时协定,一如我所辩护的那样,某些人也可能会说,一种有效的政治观念必须是普遍的和完备的。如果我们不把握这样一种[普遍的和完备的]学说,就无法调理公共生活中所产生的许多正义冲突。进而,这种反驳意见认为,这些冲突的观念基础和哲学基础愈深刻,哲学反思的层次就必须愈普遍愈完备——如果我们揭示出了这些冲突的根源、并找到了一种合适的秩序调理的话。故而,该反驳意见得出结论:试图撇开任何完备性学说去制定一种基本结构的政治正义观念,乃是毫无益处的。正如我们已经看到的,我们可能要被迫谈谈这种观点,至少在某一方面非谈不可。[20]

155 这种反驳意见完全是自然的,一如我们忍不住会问:如何去

---

[20] 在普遍而完备的观点与抽象的观点之间存在一种区别。当公平的正义从作为一种公平合作系统的社会之根本性理念入手,并着手精心论证这一理念,最终得出政治的正义观念之结论时,我们可以说公平的正义是抽象的。它与完善性竞争市场的观念和普遍经济平衡的观念之为抽象观念的意思一样,这也就是说,它从政治正义的立场出发,选择了一些具有特别意义的社会方面,而将其他方面搁置一旁,存而不论。但是,这一观念所导致的结果本身是否是普遍的和完备的——就我对这些术语的使用而言——则是另一个不同的问题。我相信,隐含在理性多元论事实之中的各种冲突迫使政治哲学提出一个抽象的正义观念,倘若政治哲学想要实现它的目的的话(第一讲第八节之二);然而,同样是这些冲突又迫使这些观念不能成为普遍性的和完备性的。

判定这些相互冲突的主张呢？然则在我们模式化情形的第三种观点中，我们却能找到对这一问题的部分答案。我们说过，这种观点是多元论的，而非对称统一的。除了由一种独立的政治正义观念系统阐述的政治价值之外，它还包括一个巨大的非政治价值族类。这一族类的各部分都有其自身的解释，而它们的解释是建立在从该族类内部引申出来的理念之基础上的，它使得所有的价值均能达到相互平衡（第三节之二）。因此，政治观念可以被看作是一种完备性学说的一部分，但它又不是该学说非政治价值的结果。尽管如此，其政治价值通常都要比任何与其相反的价值有更为重要的意义，至少在使立宪民主成为可能的那些在理性意义上有利的条件下是这样。

那些持有这一观念的人会承认，这些价值和美德属于生活的其他部分。它们与公民所持有的前两种观点不同，后者在我们的模式化情形中没有任何充分的（与部分的相对）[21] 完备性学说，在这种完备性学说内部，他们会将所有的价值都视之为或多或少是具有对称性秩序规定的。他们并不是认为这种学说不可能，毋宁说，他们认为，从实践的意义上讲，这种学说不必要。他们确信，在基本自由和正义立宪政体的其他规定所允许的范围之内，所有公民都可以按照公平的条件，追求他们自己的生活方式，并适当地尊重其（非政治的）价值。由于有这些宪法保障，他们认为不可能产生任何可以证明他们反对作为一个整体的该政治观念的行为——无论其反对行为是针对诸如良心自由一类的根本问题的，还是针对平等自由或基本市民权利的——之正当合理的价值冲突。

---

[21] 关于充分完备性学说与部分完备性学说之间的区别，请见第一讲第二节之二。

156　2. 我们可以对这种部分的完备性学说做如下解释。最好我们还是别假定对所有问题甚或是许多政治正义问题，有现成的可以普遍为人们所接受的答案。相反，我们必须准备接受这样一个事实：在我们被迫探究的问题中，所能获得满意解决的只有极少数。政治智慧正在于辨认出这些能够解决的少数几个问题，它们在各种问题中最为急迫。

欲达此目的，我们必须构造基本结构的各种制度，以便使那些纠缠不清的冲突难以产生；我们还必须承认，制定清晰简明的原则是必要的，我们希望这些原则的普遍形式和内容能够得到人们的公共理解。一种政治观念最好只是一种帮助我们起码能对宪法根本和基本正义问题达成一致契约的指南性框架。如果它似乎已经澄清了我们的观点并使我们的慎思确信更加坚定一贯，如果它已经缩小了那些接受立宪政体之基本理念的人们所持有的各种正直确信之间的差距，那么，它也就达到了自己的实际政治目的。[22]

即使我们不能充分解释我们的一致，这一点仍然真实可信：我们只知道，那些认肯该政治观念、并在公共政治文化的基本理念中成长且熟悉该理念的公民们，当他们采用这种慎思框架时，就会发现他们的各种判断都聚会到了同一目标上，因而使建立在相互尊重基础上的政治合作得以保持。他们把这种政治观念本身看作是正常而充分的，他们也不会期望或认为他们需要某种比这一政治观念更高的政治理解。

3. 在这里，我们必定会问：在使民主成为可能的那些合乎理性而又有利的条件下，一种政治正义观念怎样才能表达那些在正常情况下比任何其他有可能与之发生冲突的价值更为重要的

㉒ 见《正义论》第44页以后，第89页以后，第303、364页。

价值呢？一种解释是，正如我已经说过的，大致说来，对民主政体来说，最合乎理性的政治正义观念将是自由主义的。这意味着它保护人们所熟悉的那些基本权利并赋予它们以特殊的优先性；它还包括着确保所有公民都能获得充足的、有效利用这些基本权利的物质手段之种种维度。面对理性多元论的事实，自由主义的观点把那些最易造成隔阂的争执——也就是那些必定会削弱社会合作之基础的严重争论——排除在政治议程之外。 157

这样，那些使立宪政体得以可能的政治合作美德，便是一些非常伟大的美德。我的意思是指宽容的美德，准备对他人作出妥协的美德、理性的美德和公平感。当这些美德在社会上广泛流传并支撑着该社会的政治正义观念时，它们就构成了一种巨大的公共善，构成了社会政治资本的一部分。[23] 因此，在通常情况下，与政治正义观念及其支撑性美德发生冲突的那些价值之所以被其他的东西所压倒，是因为它们与那些使公平的社会合作在一种相互尊重的基础上成为可能的条件本身产生了冲突。

4. 政治价值之所以占据优势的另一个原因是，它们与其他价值的严重冲突得到了很大的减缓。这是因为，当一种重叠共识支持该政治观念时，该观念就不再被看作是与基本的宗教价值、哲学价值和道德价值不相容的。我们不必考虑这些政治正义的主张与这样或那样的完备性观点的主张是否相左，也不必认为政治价值在内在意义上比其他价值更为重要，或为什么前者要压倒后者。我们不得不说的是，这正是我们希望避免的，而

---

[23] 在这种联系中，"资本"这一术语是合适的，因为这些美德是长时期慢慢形成起来的，它们不仅依赖于现成的政治制度和社会制度（这些制度本身也是慢慢建立起来的），而且也依赖于公民的整个生活经验和他们对过去的了解。再者，和资本一样，这些美德仿佛也会跌价，因之必须不断地通过重新获得人们的认肯并适应现在的实际而加以更新。

达成一种重叠共识则使我们能够避免这一点。

158 总而言之，若理性多元论的事实是既定的，则公共理性所做的调和工作和因此而使我们能够避免依赖于普遍和完备性学说的因素便有两种：其一，它认明了政治价值在表达那些与自由而平等的公民之间的相互尊重相一致的公平社会合作项目时所发挥的根本性作用。其二，它揭示了我们在一种理性的重叠共识中所看到的政治价值与其他价值之间具有充分包容性的和谐一致。对此，我们将在后面作更进一步的探讨。

第六节　达成宪法共识的步骤

1. 我要考虑的最后一个困难是，一种重叠共识乃是乌托邦式的。这就是说，没有足够的政治力量、社会力量或心理力量来实现一种重叠共识（在不存在一种重叠共识的时候），或使一种重叠共识保持稳定（假如已经存在一种重叠共识的话）。我只能稍微触及这一问题，且只能提出这样一种重叠共识可能产生、且其稳定性可能得到确保的某一方面的大致要领。

这一要领分两个阶段。第一个阶段以一种宪法共识而告终，[24] 第二阶段则以一种重叠共识而告终。在第一阶段，宪法满足了政治正义的某些自由原则。作为一种宪法共识，这些原则仅仅是作为原则而为人们所接受的，而不是作为具有政治观念的社会与个人之理念根据的原则、更不是作为一种共享的公

---

[24] 关于宪法共识的理念，我得益于前面注释（边码149页）所引用过的科特·拜尔的观点。我也感谢大卫·佩里兹对此处的文本作了很有价值的回应和富有启发的评注。但我未能按他们的意见对我最初的有关论述作出修改。我最初的有关论述见于《重叠共识的理念》一文之第六至第七部分，该文载于《牛津法学研究杂志》（1987年2月号）。

共观念而为人们接受的。

在宪法共识中，能满足某些基本原则的宪法为缓和社会内部的政治对峙，确立了各种民主的选举程序。这种政治对峙不仅包括不同阶层和不同利益之间的对峙，而且也包括拥护某些自由原则反对另一些自由原则的人之间的对立——不论他们因此发生对立的原因是什么。如果说，人们对某些基本政治权利和自由——包括对选举权、政治言论自由和结社自由、以及民主的选举程序和立法程序所要求的各种权利——尚能达到一致的话，那么，人们对下列一些问题则存在分歧，即在有关这些权利和自由之更确切的内容和界限上，有关在更具体的权利中哪些权利才能算作是基本权利，哪些权利应当得到法律的保护——假如它们没有受到宪法的保护的话，等等。宪法共识既不深刻，也不广泛，它范围狭窄，不包括基本结构，而只包括民主政府的政治程序。 *159*

2. 宪法共识如何才能产生？试设想，在某一个时代，由于各种各样的历史事件和偶然性所致，人们把某些自由主义的正义原则作为一种纯粹的临时协定接受下来，并且将这些原则与现存的政治制度合并起来。让我们说，这种接受行为的产生方式在很大程度上与宗教改革后人们把宽容原则当作一种纯粹的临时协定加以接受的方式是一样的，起初是犹犹豫豫的，但尽管如此，人们还是把它作为惟一能解决无休无止的和毁灭性的市民纷争的有效选择而接受下来了。于是，我们的问题便是，在一种满足这些自由之正义原则的宪法中，这种最初的默许怎么会不断发展成为使这些原则本身得到人们认肯的宪法共识呢？

在这一点上，我们的各种完备性观点的某些不严格性、以及它们尚未达致充分完备的状态可能具有特殊的意义。为了了解这一点，让我们转过来谈谈我们的模式化情形（第三节之二）。

这一例子可能还有不典型的方面——我们把那三种学说中的两种描述为是充分普遍的和完备的，它们是自由信仰的宗教学说和康德或密尔的完备性自由主义。在这些情形中，我们把接受政治观念的行为说成是源自、且仅仅依赖于该完备性学说的。但是，在实践中，对一种政治正义原则所持的忠诚，实际又在多大程度上依赖于对下列情况的了解和信仰——即知道并相信它源自一种完备性观点而非源自其本身看起来是合乎理性的、或被看作是一种多元论观点之一部分（而这正是我们的模式化情形中的第三种学说）——呢？

160

这里有好几种可能性。让我们区分三种情况：在第一种情况中，政治原则是从一种完备性学说中推导出来的；在第二种情况中，这些政治原则并不是从该完备性学说中推导出来的，但却与该学说相容；而在第三种情况中，它们则与该学说不相容。在日常生活中，我们对于究竟坚持这三种情况中的哪一种，通常并没有作出决定，甚或也没有多想过这回事。要想在这三种情况中作出决定，可能会产生十分复杂的问题，而且我们是否需要在这三种情况中作出决定，也不是很清楚。绝大多数人并不把他们的宗教学说、哲学学说和道德学说看作是充分普遍的和完备的，而在这些方面各人又有着程度之不同。也就是说，在这中间存在着许多弹性，自由主义的正义原则在许多方面都与那些（部分性）完备学说保持着松散的连贯性，而在许多方面，允许人们追求不同的（部分性）完备学说，并没有超出自由主义正义原则的界限。

这就提示我们，许多公民（如果说不是绝大多数公民的话）在没有看到这些原则与其他观点之间的任何特殊联系（在此一方面或彼一方面）的情况下，便慢慢地认肯了这些已经合并到他们制度之中、并已融入其政治实践的正义原则。对于公民们来

说，首先可能会感激这些原则对他们自己和对他们所关心的那些人、以及对社会所带来的普遍好处，然后便会在这一基础上来认肯这些原则。如果他们在后来认识到，这些正义原则与他们广泛的学说之间存在着一种不相容性，那么，他们就很可能会去调整或修正这些学说，而不是去抛弃这些原则。㉕

3. 在这一点上，我们可以追问：自由主义的正义原则究竟是凭借什么样的政治价值才赢得人们对它们的忠诚的呢？对那些规导他们行为的制度和原则的忠诚，当然可能部分地基于长远的自我利益和群体利益、以及习惯和传统的态度；或者仅仅是基于服从要求和通常行为方式的欲望。而广泛流行的忠诚也可能受到各种制度的鼓励，这些制度确保全体公民享有各种政治价值，而这些政治价值属于哈特所称之为的"自然法的起码内容"之列。但在这里，我们所关注的是由自由主义正义原则所产生的更为深厚的忠诚基础。㉖ *161*

当自由主义的原则有效地调节着基本政治制度时，它们也就达到了一种稳定的宪法共识的三个要求。首先，若理性多元论的事实是既定的——该事实最初导致了作为一种临时协定的宪法政府，自由主义的原则就要满足下列要求：即最终固定某些政治的基本权利和自由的内容，并赋予它们以特殊的优先性。

㉕ 请注意：在这里，我们在人们对这种政治观念的最初忠诚或感激与后来在出现矛盾时他们对其忠诚和感激所导向的各种完备性学说所作的调整和修正之间作了区别。我们可以设想，这些调整和修正是随着该政治观念塑造各种完备性学说以使它们与该政治观念连贯一致而慢慢地随时进行的。有关这一探究方式的主要理念，我得益于萨缪尔·谢福勒。

㉖ 有关哈特所谓的"自然法的起码内容"，请见《法律的概念》(牛津：克拉伦敦出版社，1961)，第189—195页。我假定一种自由主义的观念(如同许多其他类似的观念一样)包含着这种起码的内容；所以我在文本中将焦点集中在这样一种观念凭借其原则的独特内容所产生的那种忠诚的基础。

这样做就可以把各种保证排除在政治议程之外，使其超出社会利益的算计，因而明确而坚定地确立政治竞争的规则。把这种算计看作是与这些问题相关的，也就是把那些权利和自由的内容看作是未定的；这就使得其内容需要随着时空环境的改变而改变，并通过大大提高政治争论的赌注，危险地增大了公共生活的不安全性和敌对性。而拒绝将这些问题排除在政治议程之外，则会使潜存于社会的各种深刻分化持久下去；它暴露出了一种希望在尔后各种环境变得顺利时获得一种更有利的地位，以重新激活这些对抗的意愿。

4. 一种稳定的宪法共识的第二个要求，是与应用自由主义正义原则所包含的那种公共理性相联系着的。如果这些原则的内容是既定的——它们只诉诸于有关政治程序及其基本权利和自由的制度事实，只诉诸于机会和适应于各种目的之手段的有用性——人们便可以按照公共咨询的通常指南和评估证据的规则来运用自由原则。[27] 而且，鉴于理性多元论的事实，我们必须诉诸那些普遍适用于公民的推理和论证形式来具体明确这些指南和规则，而在无争议的情况下，则必须按照常识并诉诸于科学的程序和结论。这样做有助于保证公共推理本身可以被人们视之为——且应该是——正确的和理性可靠的。

因此，运用自由原则具有某种简朴性。解释一下，即使我们把普遍而完备的目的论原则作为政治的正义原则来采用，它们所具体规定的公共推理形式在政治上也往往无效。因为，假如包含在运用其原则之中的那些精心论证的理论算计，在政治正

[27] 我们将在第六讲第三至第四节讨这些指南，并在第五讲第三至第四节考察这些指南是如何进入首要善的理念的。然而，应该注意的是，由于我们在此所涉及的是宪法共识而非重叠共识，所以对公共理性之价值的限制要比在重叠共识情形中更为严格。我的这一察究得益于大卫·佩里兹。

义问题的讨论中能得到人们的公共承认，这些算计所具有的高度思辩本性和纷繁复杂性，也必定使公民们产生各种相反的观点和利益，而这些相反的观点和利益极容易引起公民们相互怀疑对方的论证。（可考察一下，如果把功利原则运用于立宪程序和普遍的社会政策问题，就会发生这类情况，更不要讲将其运用于基本结构了。）我们很难（如果说不是不可能的话）获得他们预设的各种信息，而且在达成一种客观一致的评介时，也存在着各种难以逾越的问题。即便我们认为我们的论证是真诚的而非自负的，我们也必须考虑下述情况：即当我们的推理普遍流行时，我们怎样去说服别人承认其推理的失误，才是合乎理性的。[28]

5. 自由原则是否能满足稳定的宪法共识的第三个要求，有赖于前两个要求是否可以得到满足。合并这些原则的基本政治制度和运用这些原则所表现出的公共理性形式——当它们在一段得到持续维护的时期里能有效发挥其作用时（正如我在此所假定的那样）——往往能激励政治生活中的合作美德，如理性的美德和公平感，妥协精神和满足他人作出让步的意愿，所有这些美德都与那种在每一个人都可以公共接受的条件之基础上与他人合作的意志相联系。 163

对这一点的解释，在于运用我们在第二讲第七节所概略叙述的那种道德心理学。请回顾一下，我们说过：1）除了一种善观念的能力之外，公民还有一种接受理性的政治正义原则的能力，和一种按照这些原则行动的欲望；2）当公民们相信政治制度和政治程序是正义的时（如这些原则所具体表明的那样），他们便

---

[28] 有人可能会说，支持各种政治判断的论证和证据应该（如果可能的话）不仅是健全彻底的，而且也应该可以被人们公共地看作是健全彻底的。不仅必须行以正义，而且必须让人们看到正义的实施，这一格言不单适用于法律，而且也适用于公共理性。

准备在确信他人会履行其职责的时,履行自己在这一社会安排中的职责;3)如果他人带有明确意图去履行他们的职责,人们就往往会增强对他们的信任;4)这种信任和信心随着社会安排的成功维持而不断增强;5)信任也随着那些确保我们根本利益的基本制度更为巩固并更能得到人们的承认而不断增强。我强调公共理性的作用在这一解释中的意义。因为,正是通过公民运用并遵循这种理性,他们才能明白,他们的政治制度和民主程序是他们所愿意承认的。它是多么地依赖于这--认识,依赖于这种明确的意图。

总而言之,在宪法共识的第一阶段,自由主义的正义原则最初是作为一种临时协定而为人们犹犹豫豫地接受下来并采纳到宪法之中的,这种自由主义的正义原则往往改变着公民的完备性学说,从而使他们至少能接受一种自由宪法原则。这些原则保证了某些基本的政治权利和自由,建立了调和各政治对手并决定社会政策问题的民主程序。在这一范围内,公民的完备性观点就是合乎理性的——如果说它们以前还不是合乎理性的话。于是,简单多元论便趋向理性多元论,宪法共识即可达成。

164

第七节 达成重叠共识的步骤

1.我们接下来的任务,是描述一种对某些基本政治权利和自由以及对民主程序的宪法共识,由此转化为一种我们在前面所定义的(第三节)重叠共识的步骤。请回顾一下,我们曾对重叠共识的深度与广度进行了区分,并解释了其内容的具体程度。一种重叠共识的深度,要求其所达成共识的政治原则和政治理想必须建立在一种政治的正义原则之基础上,该政治的正义原则适用于公平正义所阐释的那种社会理念和个人理念。而其广

度则超出了那些将民主程序制度化的政治原则,进一步包括那些涵盖着作为整体之基本结构的原则。因此,它的原则也确立了某些诸如良心自由、思想自由、以及机会均等和包括某些根本需要的原则的实质性权利。

最后,关于重叠共识的具体性程度,我为了简明起见,一直都假定其核心焦点是一种具体的政治正义观念,而公平正义即是其标准范例。然而,还存在另外一种可能性,也即它愈现实,便愈有可能实现。在此情形下,重叠共识的焦点乃是一类自由主义的观念,这类自由主义的观念在某种多少较为狭窄的范围内发生着改变。该范围的限制愈严格,则此种共识就愈具体。在一个达到这种共识的政治社会中,存在着好几种在政治上相互对立的正义观念,它们无疑受到各种不同利益和不同政治阶层的拥护。当我们以这种方式来刻画重叠共识时,公平正义在各种规定着共识焦点的观念内部,便具有一种特殊的地位。我将在下面(第七节之四)来定义这一特殊地位。

2.促使一种宪法共识趋向一种重叠共识——即使设想我们永远无法达成一种充分的重叠共识,而最多只能达成一种近似 *165* 的重叠共识——的力量是什么呢?我提到过,这些力量中的某一些与重叠共识的深度、广度、具体程度或限制程度、以及在焦点问题上的观念类别相联系。

关于深度,一旦我们达成宪法共识,各政治集团就必须进入政治讨论的公共论坛,并吁求于其他并不分享其完备性学说的那些集团。超出自己观点的狭小圈子并发展各种他们可以依此面对更广阔的公共世界来解释和正当化其所偏好的政策,以便构筑一个大多数,这一事实对他们来说成为合理的。当他们这样做时,他们也就被引导到系统阐释政治正义观念(在第一讲第二节所定义的政治正义观念)的方向上来。这些观念提供了共

同的讨论渠道,并为解释每一个集团所认可的原则和政策之意义或含义提供了一个更为深刻的基础。

再者,新的和根本性的立宪问题将不可避免地产生,即便只是偶尔地产生。比如,我们可以考察一下紧接着内战出现的重修宪法事件。围绕着这样和那样的根本性宪法修正案所展开的争论,迫使相互竞争的各个[政治]集团去制定各种内含根本性理念的政治观念,按照这些政治观念,人们才能对他们迄今为止所理解的宪法进行修改。一种在撇开任何基础性社会观念和公民观念——每一个集团都有其自己的理由——来考察的原则层面上达成的宪法共识,只是一种文字上达成的共识。它缺乏引导人们如何去修改和解释宪法的观念资源。

最后一个理由与[重叠共识的]深度相联系。在一种带有司法监察或由其他[政治]实体来操作的监察的宪法系统中,法官或有关官员发展一种政治正义观念也是必要的,依他们所见,宪法将按照这一观念来加以解释,重要的情况将按照这一观念来作出决定。惟其如此,才可以宣称立法的颁定是否合乎宪法;也惟其如此,他们对表面上编入宪法的那些价值和标准的解释才有一种理性的基础。很显然,这些观念在制宪辩论的政治学中将具有一种重要的作用。 166

3. 接下来,让我们考察一下与其广度相联系的各种考量。其中主要的考量之一是,一种纯政治的和程序性的宪法共识过于狭窄。因为,除非某一民主的国家达到了充分的统一和融通,否则,它将无法颁定涵括现存宪法根本和基本正义问题所必需的立法,而围绕这些问题就会产生冲突。必须有根本立法来保证良心的自由和普遍的思想自由,而不仅仅是政治言论和政治思想的自由。同样,也必须有立法来确保结社的自由和移居自由;除此之外,还要求有各种维度来确保全体公民的基本需求能

够得到满足，以便他们能够参与政治生活和社会生活。[23]

关于这最后一点，该理念并不是指满足与纯粹欲望和需求相对立的那些需要的理念，也不是按照有利于更高平等［的要求］来进行再分配的理念。在这里，宪法的根本毋宁是指，在达不到某种物质福利和社会福利、以及训练与教育的层次之情况下，人们根本无法作为公民来参与社会，更不能作为平等的公民来参与社会。一种政治观念并不涉及决定这一福利和教育之起码层次的问题。我们必须注意到我们所讨论的社会。但是，这并不意味着宪法之根本本身不是完全清楚的。这里所要求的正是要给予作为自由而平等的公民之间公平合作系统的社会理念以应有的重视，而不是在实践中（如果说不是在言论中的话）把它视之为需要有高论雄辩方能讲清楚的问题。

这样，共识广度的要点就是，宪法共识所包含的权利、自由和程序，仅仅涵括了人们将对之发生争论的根本性政治问题的有限部分。各种力量都倾向于对宪法作某些方面的修正，以使其包括更深刻的宪法根本内容，或者想要用必要的立法来达到 *167* 相同的效果。在这两种情况中的每一种情况下，各集团往往都想发展更为广阔的包括整个基本结构的政治观念，以便用一种在政治上一致而连贯的方式来解释他们各自的观点。

4. 最后，这种共识究竟有多具体？或者说定义该共识的自由主义观念的范围究竟该有多广？在这里，我们有两种考虑。一种有关各种观点的范围，我们可以从立宪政体的公共文化中所发现的社会与个人之根本性理念出发，对各种观点的范围作出令人信服的详细解释。公平正义是从作为一公平合作系统的

---

[23] 关于这最后一点，请见弗兰克·米切尔曼的《立宪民主中的福利权利》一文，载《华盛顿大学法学季刊》（1979年夏季号），特别是第680—685页。

社会之根本理念、以及自由而平等的个人观念出发的。我们把这些理念看作是民主理想的核心理念。是否还有其他同样具有这种核心地位的理念呢？如果有，它们是否会产生根本不同于公平正义之理想和原则的理想和原则呢？我们可以猜想，如果我们在任何时候都能达成这种共识，那么，其他相同的由这些核心理念所精心论证的一种政治观念当然也是一种重叠共识的典型焦点。

第二个考虑是，人们可能因不同的社会利益和经济利益而支持不同的自由观念。观念的差异部分表现出这些利益之间的冲突。让我们把与每一种观念相关的利益定义为在该观念所规导的稳定的基本结构中可能会鼓励人们或得到人们支持的利益。自由观念的范围宽度将由这些利益之间的对立程度来决定。

我没有时间去考查这些高度思辨的问题了。我只是猜想，当自由观念正确地建立在民主的公共文化中那些根本性政治理念之基础上时，那么，这些自由观念之间的差别愈小，在由它们所规导的稳定之基本结构中支持着它们的各种基本利益愈具有相容性，则规定着该共识之焦点的自由观念的范围也就愈小。168 为了使公平正义能具体规定这一焦点的核心所在，似乎必须具备以下两个条件：

甲、它要正确地建立在更为核心的根本性理念之基础上；

乙、由于有支持它和受到它鼓励的那些利益，它应是稳定的。

因此，如果这种自由观念是根据那些受到各种有着深刻冲

突的政治利益和经济利益的支持和鼓励的民主公共文化之根本理念而建构起来的,且如果找不到任何方式来设计立宪政体以克服这些政治利益和经济利益的冲突,则一种充分的重叠共识似乎就无法达成。

在这一节和前一节里,我大致勾勒了在一种自由的正义观念中,作为一种临时协定的最初默许,随后是如何先改变成宪法共识、然后再改变成重叠共识的。在这一过程中,我假设了绝大多数人的完备性学说都不充分完备,这就为发展一种独立的、对有助于达成共识的政治观念的忠诚留下了余地。这种独立的忠诚又反过来引导人们以明确的意图去按照宪法安排行动,因为他们有了理性的确信(基于他们过去的经验),相信别人也将服从这些宪法安排。慢慢地,随着政治合作的不断成功,公民之间的信任和信心便不断增强。这就是我们对那种认为重叠共识的理念乃是一种乌托邦的反驳意见的全部回答。

第八节　观念与学说:如何联系?

1. 我们已经把一种重叠共识与一种临时协定区别开来,并注意到了这样一种情况:在前者中,政治观念被确认为一种道德观念,公民们准备按道德的根据来遵循它而行动。我们还陈述过,承诺政治自由主义论题的根据有二:第一,政治价值是非常 *169* 伟大的价值,不得轻易僭越;第二,存在多种合乎理性的完备性学说,它们都理解一个更广阔的价值王国,这些价值与民主政体的政治正义观念所具体规定的那些政治价值相互一致,或是支持那些政治价值的,或至少不与之发生冲突。这两个根据确保了公共理性的基础,因为它们意味着根本性政治问题可以通过诉求于由重叠共识所认可那种政治观念表达的政治价值来加以

解决。

在这些条件下，从每一个公民的完备性学说内部来看，一种理性的平衡并不是在环境的压迫下所产生的妥协，而是公民们尊重公共理性限制的基础。任何现实的秩序良好之社会的理念似乎都可能包含某些类似的妥协。的确，“重叠共识”这一术语可能会暗示这样的意思。这样一来，我们就必须告诉人们，这一点并非事实。为了让人们了解，并不存在任何妥协，让我们解释一下这样一些不同的方面，在这些方面，一种政治观念可以通过返回到一种类似于我们在第三节之二所引人的重叠共识之模式化情形而与各种完备性学说联系起来(我们用边沁和西季威克的功利主义来代替密尔的观点之做法除外)。这种共识由四个观点组成。我暂且把宗教学说及其有关自由信仰的解释放在一边，集中考察一下其他三种观点。

2. 在宗教的观点之后，第一种观点是康德的道德哲学及其自律理想。从他的观点内部或者从一种非常类似其观点的观点内部，可以推导出这种政治观念、及其正义原则和这些原则的适当优先性。把社会的基本结构作为正义之首要主题的理由，也同样是可以推导出来的。这种关系是演绎性的，即使这种论证几乎不可能达于严格。关键是，某个认肯康德学说或类似学说的人，会把这种观点看作是该政治观念的推演基础，并以这种方式不断地推演下去。

170 第二个观点是边沁和西季威克的功利主义，它是一种严格的古典学说。如果有人认为，经过修正后的普通功利主义可能更为可信的话，那么我在此否认这一点。试设想，在此情形下，完备性观点与政治观念之间的关系是一种近似的关系。功利主义是出于这样一些理由才支持该政治观念的，诸如我们对社会制度普遍有限的了解和我们对不断发展的环境的了解等等。它

进一步强调对法律规则和制度规则的复杂性限制、以及在公共理性的指南中简明性的必要(第六节之四)。这些理由和其他别的理由可能导致功利主义者认为,一种政治的正义自由观念在内容上需要与功利原则达到一种令人满意的、甚至也许是最好的近似,如果它想包揽一切的话。

第三个观点是对价值王国的一种多元论解释,它包括作为涵盖各种政治价值的一部分的政治观念。这一观点的特征是,它认为,不同的价值领域——政治价值仅仅是其中的一部分——都通过从它们自己领域中所抽引出来的理念和观念而达到广泛的统一(就它们是统一的而言)。这样一来,每一个价值领域都有其自身的独立解释。在这种完备性的多元论观点中,政治观念是通过平衡各种判断而得到人们认肯的,在秩序良好的民主政体中,这些判断都支持重大的政治价值,并反对任何在正常情况下与这些政治价值发生冲突的价值。

还有许多其他可能的完备性观点,但我们所提到的这三种观点将足以说明各种完备性观点与政治观念之间的某些可能的关系。还可以加上宗教学说及其对自由信仰的解释。在这里,我设想——也许这过于乐观——除了某些形式的功利主义之外,历史上所有主要的宗教都承认这种解释,因而这些宗教学说也可以被看作是合乎理性的完备性学说。

3. 现在,让我陈述一下本节要点:在这种存在于我们刚刚描述的几种观点的重叠共识中,接受该政治观念不是那些持不同观点的人们之间的一种妥协,而是依赖于在每一个公民认肯的 *171* 完备性学说内部所具体规定的种种理性的总体性。

确实,每一种完备性学说都以一种不同的方式与政治观念相联系。如果说它们都认可这一政治观念的话,那么,它们首先认可的是给予该政治观念以推演性的支持,并在它们各自内部

继续支持这一政治观念;其次,作为一种令人满意的和可能是最好的方式,就是给予该观念以有效的、最接近于正常社会条件的支持;最后一种方式是,依赖于平衡各种相互竞争的价值之成熟判断,来考虑到事情的方方面面。任何人都不会因受到政治妥协的驱使而接受该政治观念。当然,接受该观念也取决于某些条件。功利主义诉诸于信息限制和对法规之复杂性的上限;而政治自由主义则把这种普遍的事实看作是理性多元论的事实;甚至,在康德的学说中,当我们把它应用于人类时,特殊的绝对律令的内容也要适应于自然法则,一如任何合适的应用这种绝对律令的方式所可能表明的那样。

无论一种学说如何调整其要求以使这些要求适应此类条件,都不存在政治的妥协,或是对世界施加任何野蛮的力量影响或非理性影响。它仅仅是适应正常的和人类的社会世界之普遍条件,正如任何一种政治观点都必须做的那样。

4.总结一下:在本讲中,我讨论了对政治自由主义的四种反驳意见、以及它们的社会统一观。在这些反驳意见中,有两种特别重要,一种是怀疑论和冷漠的指控;另一种是认为政治自由主义无法获得足够的支持来确保人们服从其正义原则。我们通过寻找一种理性的自由观念,对这两种反驳给予了回答,此种理性的自由观念可以获得各种合乎理性的学说之重叠共识的支持。因为,通过使该政治观念与各种完备性学说及其对政治美德之重大价值的公共认识之间达成一种一致和谐,这种共识便得到人们的顺应。为了成功地找到这样一种共识,政治哲学必须尽可能地独立于哲学的其他部分,特别是摆脱哲学中那些旷日持久的疑难问题和争执。这样作会产生下列反驳:即认为政治自由主义是在怀疑宗教的、哲学的和道德的真理,或是对这些真理的价值无动于衷。但一旦将政治观念的作用与理性多元论的事

172

实联系起来,并把这种政治观念与公共理性的共享基础之根本性的东西联系起来,我们就会看到这种反驳大谬不然。

这些问题与政治自由主义如何可能这一更大的问题联系在一起。表明政治自由主义如何可能的一个步骤是,展示在一个具有理性多元论事实特征的民主传统之社会里达成一种重叠共识的可能性。在试图解答这些问题时,政治哲学发挥着康德曾赋予哲学的那种普遍作用:即捍卫理性的信念(第三讲第二节之二)。正如我在第三讲第二节之二所说过的那样,就我们的情况而言,捍卫理性的信念就成了捍卫对正义立宪政体的理性信念。

173 # 第五讲　权利的优先性与善的理念

在我所谓的“政治自由主义”中，权力的优先性理念是一个根本要素，而在公平正义中，该理念作为公平正义观点的一种形式具有其核心作用。人们对这种优先性可能会产生种种误解。比如说，人们可能会认为，该优先性意味着，一种自由主义的政治正义观念根本无法使用任何善的理念，也许那些纯粹工具的善理念是个例外；或者那些作为偏好问题或个体选择问题的善理念可以例外。这种看法肯定不正确，因为权利（正当）与善是相互补充的，任何正义观念都无法完全从权利或善中抽演出来，而必须以一种明确的方式将权利与善结合起来。权利的优先性并不否认这一点。174 我力图通过全面考察公平正义中所使用的五种善理念来排除这些误解以及其他误解。

在此，我要提出的问题是，如果公平正义不是用与政治自由主义不相容的方式来宣称这种善理念或这种完备性学说的真理性，它又怎么能使用善理念呢？有一个更深刻的问题，我们可以对之作出如下解释：在公平正义中，权利的优先性意味着，政治的正义原则给各种可允许的生活方式强加了种种限制，因而公民的要求是，任何追求僭越这些限制的行为都是没有价值的。但是，只有当正义制度和政治美德不仅是可允许的，而且也是完全值得公民为之奉献忠诚并且得到它们维护的生活方式时，才能期许公民们把这些制度和美德看作是正义而善良的社会制度

和政治美德。政治正义观念本身必须为这些生活方式留下足够的空间。因此，如果说正义设定了限制，而善则表明了意义所在，那么，正义也不能过于狭隘地设定这种限制。可是，尽管是在政治自由主义的界限之内，我们又如何具体规定这些有价值的生活方式？或者说，如何确认多大的空间才是足够的呢？公平正义本身不能乞助于某种更为广阔的观点立场，去讲它可以恰如其份地设定这种限制，因而它所允许的完备性学说必是值得人们忠诚的。在概览过公平正义所使用的五种善理念以及考察这些善理念的使用是如何与权利之优先性相吻合之后，我将在本讲的最后（第八节）回过头来讨论这些问题。[①]

第一节 政治观念是如何限制善观念的

1. 让我首先简要回顾一下以下区别（第一讲第二节），该区别对我的讨论来说是基本的，这就是政治的正义观念与一种完备性宗教学说、政治学说或道德学说之间的区别。在第一讲第二节里我谈到，政治正义观念的特征是，首先，它是为一种特殊 *175* 的主题而制定出来的道德观念，即是说，是为了立宪民主政体的基本结构所制定出来的一个道德观念；其次，接受该政治观念并不以接受任何特殊的完备性宗教学说、哲学学说或道德学说为先决前提，相反，该政治观念本身便代表着一种适合于基本结构的理性观念；该政治观念不是按照任何完备性学说来系统制定的，而是按照某些被看作是潜存于民主社会之公共政治文化之中的根本理念而系统制定出来的。

---

① 我感谢爱琳·凯丽。在我系统阐释这些问题和探询这些问题给政治自由主义提出的明显困难时，我与她一起进行了有益的探讨。

因此，正如我们在第一讲第二节之二所讲的那样，政治的正义观念与其他道德观念之间的区别乃是一个范围问题。即是说，是一个观念应用的范围问题，内容愈宽，则应用的范围愈广。当一观念使用于一广泛的主题范围（限于所有主题）时，我们就说该观念是普遍的；而当一观念包含着人生价值的观念、以及个人美德和品格的理想，并提供绝大部分有关我们非政治行为（限于我们的整个生活）的信息时，我们便说该观念是完备的。对于宗教观念和哲学观念来说，有一种普遍化和充分完备化的倾向，而且人们有时候的确把它们视为可以实现的理想。当一种学说涵括了所有为人们承认的价值和某一获得相当准确表述的思想图式内的美德时，该学说便是充分完备的；而当一学说只包含了某些（而非全部）非政治的价值和美德，且只是得到了相当粗陋的表述时，该学说就只具有部分完备性。请注意：对于某一观念来说，即使是通过定义而获得部分完备性，也必定会超出政治价值之外，必定包含各种非政治的价值和美德。

176 2. 由是可见，政治自由主义是为政治生活和社会生活之主要制度提供一种政治的正义观念，而不是为整个生活提供一种政治的正义观念。当然，它必定具有我们将之历史地与自由主义联系起来的那类内容。比如说，它必须确认某些基本权利和自由，并赋予它们以某种优先性等等。诚如我所说过的那样，权利与善是相互补充的，一种政治观念必须以各种各样的善理念为根源。问题是，政治自由主义在怎样的限制之下才可以这样做？

其主要的限制似乎是这样的，即它所包含的善理念必须是政治性的理念；也就是说，这些善理念必须从属于一种合乎理性的政治正义观念，以便我们可以假定：

甲、它们是或能够为自由而平等的公民所共享；以及

乙、它们并不以任何特殊的充分（或部分）之完备性学说为先决前提。

在公平正义中，这一限制则通过权利的优先性表达出来。因之，在其普遍形成上，这种优先性意味着，可允许的善理念必须尊重该政治正义观念的限制，并在该政治正义观念的范围内发挥作用。[②]

第二节　作为合理性的善

1. 为了阐明以这种普遍形式陈述的权利优先性的意义，我将考察五种善理念，它们是我们在公平正义中发现的，可以满足这些条件。按其讨论秩序，这五种善理念依次为：(1)作为合理性的善理念；(2)首要善的理念；(3)可允许的完备性善观念的理念（即那些与完备性学说相联系着的善理念）；(4)政治美德的理念；和(5)秩序良好的（政治的）社会理念。

第一种善理念——作为合理性的善理念，[③]是几乎任何一 *177*

---

② 权利之优先性的特殊意义是，完备性善观念在社会中是可允许的或是可以追求的，当且仅当对这种善观念的追求符合政治的正义观念（即不侵犯其正义原则）。对此我将在下面第六节中讨论。

③ 对这一理念我在《正义论》第七章中给予了最充分的讨论。在本讲中，我不想再多赘言，而只是在行文中陈述与目前讨论相关的那些最基本的要点。然而，我可能在此提及我现在对作为合理性的善之表述所作的好几个方面的修正。也许这其中最重要的，是要确定人们将其理解为一种政治自由主义形式的政治正义观念的那一部分，而不是作为一完备性道德学说的那一部分。尽管这样一种学说和那种完善论都是不充分的，但这并不会使它们不适合于它们在一种政治观念中发挥其作用。不幸的是，在《正义论》中，没有在一种完备性学说与一种政治观念之间作出区

种政治的正义观念都可以用某种变通的形式来姑且认可的善理念。该善理念假设，一民主社会的成员具有（至少在直觉方面具有）一种合理的生活计划，他们按照这种合理的生活计划来安排他们较为重要的追求，培植他们的各种[生活]资源（包括那些精神资源、体力资源、时间资源和能量资源），以便以一种如果说不是最合理的方式至少也是一种敏感的（或令人满意的）方式在他们的整个生活中追求他们的善观念。当然，在制定这些计划时，我们假定人们考虑到了对其未来生活之各阶段的环境条件上的需求和要求的理性期许——只要他们能够从他们在社会中的现存地位和人类生活的正常条件出发来确定这些需求和要求。

2. 假定这些预制（supposition）客观存在，那么，任何有效的、能够发挥可以合理期许公民们承认的公共证明基础之作用的政治正义观念，都必须考虑作为普遍善的人类生活和基本的人类需求与目的的实现问题，都必须认可作为政治组织与社会组织之基本原则的合理性。这样，对于民主社会来说，一种政治学说就可以有把握地假定，当所有参与有关权利与正义问题之政治讨论的人以一种适当的普遍方式来理解这些问题时，都会接受这些价值。确实，如果社会成员不这样做，那么，政治正义的问题——我们都熟悉其形式——就不会产生。

应该强调的是，这些基本的价值靠它们自身当然还不足以具体规定任何特殊的政治观点。如同我在《正义论》中所使用的那样，作为合理性的善乃是一种基本理念，从这一理念出发，我

178

分，而如果说，那时候我几乎相信公平正义的所有结构和实质性内容（包括作为合理性的善）可以在不改变该观念的情况下变为一种政治观念的话，那么，对这种观念的整体理解则发生了重大的转变。查尔斯·拉莫尔在其《道德复杂性的模式》（剑桥：剑桥大学出版社，1987），第118—130页处对《正义论》在这一根本性问题上的暧昧所给予的严厉批评完全正确。

们可以在与其他理念(如,政治的个人理念)的联系中依次详述其他善理念——当这些善理念需要作出阐释的时候。正如我在《正义论》一书中把作为合理性的善归之为善的弱理论一样,作为合理性的善提供了一种框架的一部分,该框架发挥着两个主要作用:第一,它帮助我们确认一个有效的首要善的目录;[4]第二,凭借这些善目录,使我们既能够具体规定原初状态中各派的目的(或动机),又能够解释为什么这些目的(或动机)是合理的。我在第二讲第五节讨论了第二种作用,所以,现在我来谈谈第一种作用。

第三节 首要善与人际比较

1.如我刚才所言,作为合理性的善理念的目的之一,是为首要善的解释提供部分框架。但是,要使这一框架得以完善,此一善理念就必须与作为自由而平等的公民之政治理念相结合。只有这样,我们才能制定出公民们在被视为这类个人和终身都能正常而充分参与合作的社会成员时所需要的和所要求的。

这里的关键是,作为个人的公民观念已被看作是一种政治观念,而不是被看作一种属于完备性学说的观念,正是这种政治的个人观念通过其对个人道德能力和更高层次之利益[5] 的说明,与作为合理性的善之框架和基本的社会生活事实与人类成长和教养的条件一起,提供了具体规定公民需要与要求的必要

---

④ 《正义论》第396页处谈到了善的弱理论,认为"它的目的是确保有关首要善的各种前提,这些前提需要达到正义原则。一旦这种理论被制定出来,且首要善得到了解释,我们就可以在进一步发展……善的强理论时自由地利用这些正义原则。"

⑤ 见第一讲第三节,第五节和第二讲第一节,第二节之八的讨论。

背景。所有这一切如同我们在第二讲第五节之三的论述中所看到的那样。

179 2. 可将首要善理念的作用表述如次：[⑥] 一秩序良好社会的基本特征是，人们不仅在产生政治正义的问题时，对公民们适当提出的各种要求有一种公共的理解，而且对这些要求的公共理解可以得到公民的支持。政治的正义观念为这种公共理解提供了一个基础，因而使公民们能够在评价他们的各种不同要求并决定这些要求的相对价值时达成一致。正如我将在下面第四节中所谈到的那样，这种基础被证明是一种公民所需要的观念——即是说，是作为公民的个人需要的观念——而这便使公平正义能够坚持下述主张：实现那些与这些需要恰当联系着的要求将被人们公共地作为有利的事情来接受，并因此被人们公共地当作增进公民达到政治正义之目的的条件来接受。这样看来，一种有效的政治正义观念就包括被公共地视作是公民需求并因此而被视为有利于所有人的东西的一种政治性理解。

在政治自由主义中，人际比较的问题是这样产生的：由于客观存在着相互冲突的完备性善学说，对被视为适当要求的这种政治性理解如何可能？困难在于，政府所能做的事情，无外乎最180 大限度地实现公民的合理偏好或需要（如功利主义那样）；[⑦]或最大限度地推进人类的优秀美德或完善价值（如完善论那样），

---

⑥ 此处和下一节所陈述的有关首要善的解释均引自我的论文《社会统一与首要善》，收入《功利主义及其超越》。然而，为了适应森（Amartya Sen）的重要批评（见以下注释⑫），我对这篇论文和另一篇以本讲标题为题发表在《哲学与公共事务》（第17期，1988年夏季号）杂志上的文章都作了大量修改。我希望，现在我与森的观点在我们共同关注的课题上达成了契合，尽管他的观点具有比我的观点要广阔得多的目的。稍后，我将谈到这一点。

⑦ 就诸如亨利·西季威克在《伦理学的方法》中所提出的功利主义或R. B. 布兰特在《善与正当》（牛津：克莱伦敦出版社，1979）中所提出的功利主义而言，

这并不比政府在推进天主教、或任何其他宗教时所发挥的作用更大。关于意义、价值、人生目的的这些观点——它们均由相应的完备性宗教学说或哲学学说所具体提出——都不能得到公民的普遍认肯，所以，通过基本制度来追求它们中的任何一种善，都会使政治社会产生一种宗派特征。为了找到一种共享的适合于政治目的的公民善理念，政治自由主义在一种政治观念范围内寻求一种合理有利的理念，该政治观念独立于任何特殊的完备性学说，因之可以成为一种重叠共识的核心。

3. 首要善的观念谈的正是这种实践性的政治问题。其所提出的答案依赖于在公民可允许的善观念结构中去确认部分的相似性。在此，可允许的观念是各种完备性学说，政治正义原则并不排斥对这些完备性学说的追求。即便公民不认肯这种相同的(可允许的)观念，也不会圆满实现该观念的终极目的，并对之付出全部忠诚，但只要有两种东西就足以形成一种共享的合理有利的理念：第一，公民们都认肯相同的、将他们自己看作是自由平等个人的政治观念；第二，他们(可允许的)善观念——无论这些善观念的内容及其与之相关联的宗教学说和哲学学说有多么不同——都要求他们发展相同的基本权利、自由和机会，以及相

其目的是把个体的善解释为他们必定理解的东西，当这些善具有合理性、且具有享乐主义特征时，我认为行文中所陈述的要求是正确的。但是正如T. M. 斯坎伦所坚持认为的那样，我们常常在福利经济学中发现另一种完全不同的功利理念的观点，它不是把个体善解释为他们应该从一种纯粹个人的观点来加以理解的东西。相反，它是找到一种对个体善的普遍性刻画，这种普遍刻画是从个体对善更为具体的理解中抽象出来的，它在个人之间保持适当的公正，并因之可以在考虑公共政策问题时用于道德论证和规范经济理论。见斯坎伦的《人际比较的道德基础》，该文收入J. 艾尔斯特和J. 罗伊梅尔合编的《福利的人际比较》一书(剑桥：剑桥大学出版社，1991)，第22—30页。为了处理这种功利理念的用法，在该文行文中所陈述的观点可能需要重述。

同的适应一切目的的手段，诸如收入与财富，还有，所有这些都能得到相同的社会自尊基础的支持。我们说，这些善乃是作为自由而平等之个人的公民所需要的东西，而对这些善的要求则被看作是适当的要求。[8]

181 首要善的基本目录具有以下五个(如有必要，我们还可补充之)：

(1)基本的权利和自由(它们可以列出一个目录)；

(2)移居自由与多样性机会背景下对职业的选择；

(3)在基本结构之政治制度与经济制度中享有各种权力、职位特权和责任；

(4)收入和财富；以及最后

(5)自尊的社会基础。

这一目录主要包括各种制度的特征，也就是基本的权力和自由、制度性的机会和职位与职业的特权、以及收入与财富。而自尊的社会基础是通过公共政治文化的各种特征，诸如对正义原则的公共认识和转变，而得到说明的。

---

⑧ 我们按照作为合理性的善来表达这种要求，我们假设，所有公民都具有一种合理的生活计划，该生活计划对于他们大致实现相同的首要善来说是必要的。(正如我们在第二节中所指出的那样，我们在谈到这一点时，是依赖于各种各样的关于人的需要及发展阶段等等的心理学事实的常识共感而谈的。见《正义论》，第七章，第433页以后，第447页。)对于我们大大简化如何发现一种有效的首要善之目录的疑难问题来说，这一假设具有重大意义。如果没有这种限制性的假设，目录问题就无法解决。A. 森在其《论列出首要善的目录与能力》一文(1991年6月写成，未发表)中，对这些问题作了富有启发的讨论。与此同时，这些限制性假设也表明，除非作为一种不同的陈述，否则我们只能谈论我视之为政治正义之根本性问题的那些东西：即在自由而平等的作为终身充分参与合作的和正常社会的公民之间，公平的合作项目是什么？(第一讲第三节之四)

4. 在引进首要善的想法背后，是想找到一种实际的进行人际比较的公共基础，这种人际比较建立在公民们有待进一步观察的社会环境之客观特征的基础上，而所有这一切都构成了理性多元论的背景。倘若我们采取恰当谨慎的态度，我们就能够——如果需要的话——扩展这一目录的范围，使之包括其他的善，比如闲暇时间，⑨甚至是某种诸如无肉体痛苦的精神状态。⑩ 在此，我对这些问题不予深究。关键是，我们要永远认识到政治与实践的界限所在： 182

第一，我们必须限于可以作为重叠共识之核心的、作为一种政治正义观念的公平正义；

第二，我们必须尊重实践的政治观念（与一种完备性道德学说学说相对立⑪）所服从的信息简明性和适用性的约

⑨ 如何把握闲暇时间的问题，是由 R.A. 缪斯格雷夫在其《最大化、不确定性和闲暇时光》（载《经济学季刊》，第 88 期，1974 年 11 月号）一文中提出来的。我在此只谈 24 小时以内一个标准工作日可以包括在闲暇这一目录内。那些不愿意在工作负荷太重（我假定，这些职位和工作不在少数，也不合理）的条件下工作的人，可能会有多余的闲暇时间，我们把这种闲暇时间规定为与最不利的目录内容相当的闲暇内容。所以，那些成天在马利布岛冲浪的人必定会找到一种支持他们自己的行为方式，也不能有资格享受公共基金。很显然，这一简要的论述根本不是想认可任何特殊的社会政策。认可特殊的社会政策需要仔细地研究各种环境，我们只是想指出（如同行文中所评论的那样），如果有必要，这一首要善的目录原则上可以扩充。

⑩ 在此，我采纳了 T.M. 斯坎伦在其《人际比较的道德基础》（见前引著作，第 41 页）一文中所提出的建议。

⑪ 见理查德·阿勒逊的《平等与福利的机会均等》（载《哲学研究》杂志，第 54 期，1988 年，第 79—95 页）一文，该文可作为完备性道德学说的一个范例。我相信，这种理念在该文的行文中已僭犯了这种约束。在政治生活中，公民无法敏感地运用或遵循这一理念。见丹尼尔斯在其《什么样的平等：福利、资源或能力，》一文中所作的评论（载《哲学与现象学研究》第 1 期副刊，1990 年夏季号），第 20 页以后。

束。

阿罗和森俩人已经提出了好几个方面的深切的实践关切。[12] 他们解释了个人之间在其能力上的许多重要变量——道德的、智力的和肉体的变量。他们指出，这些变量有时如此之大，以至很难公平地确保相同的首要善目录能包括每一个作为公民的个人需要，而且问题只能如此。阿罗提到了人们对医疗保健的需要之种种变量，以及他们在满足其偏好和兴趣时所花费的变量。森则强调了人与人之间在其基本能力上、因之也在他们利用首要善来实现其目的的能力上的变量的重要性。在这些情形中的某些情形中，同样的目录对于每一个人来说可能不公平，就此而言，阿罗和森的观点当然正确。

183

然而，在我回答他们的批评之前，我想说，我并不想在此转达森对基本能力的理解之深奥大义。在他看来，这些能力涉及到在各种功能发挥(严格地说是功能结核)的结合之间进行选择的完整自由，它们构成了森关于不同形式的自由、福宁自由和行为主体自由的观点之基础，除此之外，它们也为各种具有重要意义的不同种类的价值判断提供了根据。[13] 我相信，对于我们有限的目的来说，我不需要讨论这些更深刻的问题。

因此，我的回答方式是，我已经自始至终假定并将继续假

⑫ 见 K.J. 阿罗的《关于罗尔斯《正义论》的某些日常主义解释》一文，载《哲学杂志》，1973 年，特别是第 253 页以后；和阿马特亚·森的《什么样的平等?》一文(载同上杂志，1979)，重刊于《选择、福利与衡量尺度》一书(麻省，剑桥：麻省理工学院出版社，1982)，特别是该书第 364—369 页；《福宁、行为主体和自由》一文(载于《哲学杂志》，第 82 期，1985 年春季号)，特别是第 195—202 页；以及他最近发表的《正义、手段与自由》一文(载于《哲学与公共事务》杂志，第 19 期，1990 年春季号)，第 111—121 页。

⑬ 关于这些问题，请见森的《福宁、行为主体的自由》一文。

定：就算公民并不具有平等的能力，他们也具有——至少是在根本性的最低程度上——使他们能够终身成为充分参与合作的社会成员所需要的道德能力、智力能力和体力能力。回顾一下：对于我们来说，政治哲学的基本问题是如何具体规定如此设想的个人之间的公平合作项目的(第一讲第三节之四)。我赞同森的下述观点，即认为个人的基本能力具有头等重要性，而首要善的利用总是根据对这些能力的各种假设来进行评估的(第二讲第五节之一、之三)。

5.但这仍然存在一个问题：如何处理那些变量？由于篇幅所限，我们不能充分展开讨论，但简要谈几句还是必需的。让我们区别四种重要的变量，然后来探询一种变量是使人们高出平均线，还是使其低于平均线？即是说，这种变量是否使他们具有超过或不及成为正常合作的社会成员所必须具备的最起码的基本能力？

这四种主要的变量是：(1)道德上和智力上能力与技艺的变量；(2)体力能力和技艺的变量，包括疾病的影响和天赋才能方面和偶然因素；(3)公民善观念上的变量(理性多元论的事实)；以及(4)兴趣与偏好的变量——尽管后者较为浅显。 184

由于我们自始至终一直都在假定，每一个人都具有成为正常的和参与合作的社会成员的能力，所以我们说，当正义原则(及其首要善目录)得到满足时，公民之间的这些变量中的任何一种都不是不公平的，也都不会产生不正义。的确，这是公平正义的主要主张之一。

为了弄清楚这一点，让我们从实例研究着手。在第(1)类实例中，道德能力、智力和体力上的变量都高出平均线以上。正如我们在第二讲第六节之三和之四中所看到的那样，这些变量是通过在机会公平均等(包括受教育机会的公平均等)的背景下，

以及在通过差异原则来调节收入和财富上的不平等的条件下获得就业和自由竞争资格的社会实践来加以控制的。在第(2)类实例中,这些变量使某些公民因疾病和偶然因素(只要我们允许这些因素存在)而处于平均线以下,我以为,当人们了解到这种优势或不幸时,当人们可以确定处理这些不幸所需花费的代价,并通过总的政府性开支来平衡这些优势与劣势时,便可以处理好这些作为疾病与偶然因素之结果的变量。这一目的就是通过医疗保健使人们恢复其应有能力,以便使他们重新成为充分参与合作的社会成员。[14]

至于第(3)类情形,善观念上的变量提出了更多的问题,我将在后面第六节中讨论这其中的一些问题。在第六节中,我坚持认为,公平正义是公平地对待各种善观念的,或者毋宁说,它是公平地对待那些具有这些善观念的个人的,即使他们所持的一些善观念是不允许的、且所有的善观念并不具有相同的获得繁荣的机会。最后,让我们转向第(4)类情形,即偏好与兴趣上的变量,这些变量被看作是我们自己的责任。如同我们已在第一讲第五节之四所看到的那样,我们可以对我们的目的负责,这是自由公民相互期待的一部分。对我们的兴趣和偏好负责——无论它们是否源于我们的实际选择——乃是一种特殊的责任情形。作为具有现实道德能力的公民,这是我们必须学会处理的事情。但这仍然允许我们把偏好和兴趣视之为使某人没有资格或不能够正常参与社会合作的特殊问题。这样一来,此种境况

---

[14] 见我在《社会的统一与首要善》(第168页)中的简要论述。在此,我应该遵循诺曼·丹尼尔斯在其《医疗保健的需要与分配正义》一文(载于《哲学与公共事务》杂志,第10期,1981年春季号)中所创造的、后来又在其《正义的医疗保健》(剑桥:剑桥大学出版社,1985)一书第1—3章中更为完善地发展了的更深刻得多的那种普遍理念。

就是一种医疗情况或病理情况，需要作相应的处理。[15]

因此，一旦我们区别这四种主要变量和人们相互间高出或低于平均线的各种变量，对首要善的解释便似乎足以解释所有情形，也可能第(2)类情况可以例外，因为第(2)类情况涵括着各种疾病和偶然情况，而这些情况使公民处在低于平均线的地位。关于这类情形，森强有力地提出这样一个问题：即一种首要善的目录是否能足够灵活，以成为正义的或公平的？在此，我无法深究这一问题，只想陈述如下猜测：通过利用那种适用于司法阶段的信息，我们便可以提出足够灵活的目录，该目录使各种判断像我们可能制定的任何政治观念的判断一样公正或公平。请记住，正如森所极力主张的那样，任何类似的目录都要考虑到基本 *186* 能力，其目的则是为了使公民恢复其作为正常的参与合作的社会成员之适当作用。

6. 总而言之，首要善的作用设定，公民们凭借他们的道德能力在形成和培植他们的终极目的和偏好时发挥某种作用。因此，一种目录并不能提供反常的或代价较为高昂的利益，这一点本身不是对使用首要善的一种反驳。此外，人们必定认为，要求这些个人为其偏好负责并要求他们竭尽全力，如果说不是不正

---

⑮ 在考察这些使人们丧失资格(能力)并需要医疗的偏好和兴趣时，我遵循了诺曼·丹尼尔斯在其《什么样的平等：福利，资源或能力?》(见前引，第288—292页)文中所提出的观点，在该文中，他讨论了阿勒逊的观点(见前面注释⑩)，并遵循了G.A.柯亨在其《论平均主义的正义趋势》一文(载《伦理学》杂志，第99期，1989年7月号)的观点。以阿罗的例子为例：假设我们已经习惯于一种包括 plovers eggs 和 pre-phyhoxera clarets(在富裕家庭中常食用的)在内的食品，而且在经历某种不幸后，我们沮丧不已，需要经济救援，以购买这些食品。丹尼尔斯提出，在这种情况中，我们作为参与合作的社会成员并为我们的目的承担责任的正常能力处在不正常的状况之中。其功能误失需要治疗。我们并不是说，因为各种偏好源自人的早期教育而不是源自社会要求我们作出补偿的那种选择。相反，我们是说，应付我们早期教育使我们形成的各种偏好，乃是人生的正常内容。

义的话，也是不合乎理性的。但是，假定他们的能力可以为他们的目的负责，我们就不能把公民看作是消极的欲望载体。这种能力是形成、修正和合理追求善观念的道德能力的一部分；而公民被认为是能够负责的，这正是政治观念所转达的公共知识。我们设想，他们已经能在其整个生活过程中使他们的好恶——无论这些好恶是什么——适应于他们可以合乎理性地期待的收入、财富和生活状态。那种认为由于他们眼下缺乏预见或自理而应该得到较少一些、以便少占他人便宜的观点是不公平的。

进而，那种认为公民应为其目的负责的理念只有在某些假设条件下才合乎理性。首先，我们必须假定，公民们能够按照他们对首要善的期待来规导和修正他们的目的。诚如我已经说过的，这种假设隐含在那些归于他们的道德能力之中。但光有这种假设本身还不够。我们还必须找到可以公共运用的——如果可能的话，还应是很容易为人们运用的——人际比较之有效标准。因此有其次，我们力图表明，首要善是如何与更高层次的利益相联系的，(这些更高层次的利益与道德能力相联系)，以便首要善确实成为政治正义问题之切实可行的公共标准。最后，首要善的有效利用还假定，建立在前两个假定基础上的个人观念至少是作为一种以公共正义观念为基础的理想而为人们暗暗接187 受的。否则，公民们就更不乐意在所要求的意义上承担责任了。[16]

⑯ 最后两段行文是对我在《康德式的平等》(载《剑桥评论》杂志，1975年2月号)一文上关于为目的负责和首要善的最早解释的修正；在作这种修正的过程中，我从斯坎伦和萨缪尔·谢福勒两位那里收益匪浅。我相信，我现在的解释与斯坎伦在《偏好与紧急决议》一文(载于《哲学杂志》，第82期，1975年11月号，第655—669页)上的解释是一致的。

第四节　作为公民需要的首要善

1.通过上述首要善的解释，我们业已回答了我们的主要问题(在第三节之二的第二段开始所提出的那个问题)：即如果理性多元论的事实客观存在，一种有关在政治正义问题上什么才被看作是有利的问题的公共理解如何可能。在表明这一理解如何可能时，我们已经强调指出了首要善的实践本性。我这样做的意思是，我们实际上可能提出一种平等的基本自由和公平机会的图式，当这一图式获得基本结构的保障时，该图式便能确保所有公民充分发展和完全实践他们的两种道德能力，并充分发展和实践一种公平分享的适应所有目的的手段，这种手段对于增进他们决定性的(可允许的)善观念来说，乃是根本性的。当然，允许人们去追求所有的善观念(有些善观念意味着侵犯基本权力和基本自由)，这既不可能也不公正。然则，我们可以说，当基本制度满足了一种为那些认肯各种完备性学说的公民在理性重叠共识中相互承认的政治观念时，这一事实也就确认了下述事实：即那些制度已经为各种值得公民为之奉献的生活方式留下了足够的空间。如果这些制度是正义而善良的社会制度，它们就必须做到这一点。[17]

回过头来再看看我们在前面第三节所谈到的问题，请首先注意，对首要善的公平分享显然不能作为一种衡量公民所期待 *188* 的总体心理学上福宁的尺度，或衡量它们功利的尺度，就像经济学家可能以为的那样。公平正义否认这种在政治正义问题上比

[17] 正如我们将要在下面第六节中考察的那样，这并不是说，它们可以在毫无损失的情况获得一个社会世界。

较总体福宁、并把这种总体福宁最大化的理念。它也不想估价个体在增进其生活方式时所获得成功的程度，亦不想去评价他们目的的内在价值(或完善论的价值)。当我们把首要善看作是基本的权力、自由和机会、以及普遍适应一切目的的手段时，首要善显然不是任何人的基本人生价值理念，也绝对不能这样理解，无论他们所拥有的多么至关重要。

2. 相反，我们认为，如果公民已有其政治观念，那么，首要善就具体规定着在出现正义问题时，他们的需要所在——他们善的一部分便是他们的公民身份。正是这种政治观念(该观念通过作为合理性的善的框架而获得补充)使我们能够制定出公民所需要的首要善。如果说，这些善的目录可以在立法阶段得到更具体的规定，甚至可以在司法阶段得到更具体的解释，[18]我们并不打算把这种目录当作一种合理有利的理念或善的理念——它们由一种非政治的(完备性)观念具体规定——的近似表达。相反，一种更为具体的目录规定了较具体情况下的公民需要，它们允许必要的变异(在第三节之五中对此有概观性的考察)。

易言之，这些需要的具体化乃是在政治观念内而非在完备性学说内制定出来的建构。此一想法是，若理性多元论的事实客观存在，该建构可提供最合适的一般可以作为公民相互接受的各种竞争性主张的证明标准。[19]即便在绝大多数情况下，这种目

⑱ 关于这些阶段，请见《正义论》，第三十二节。

⑲ 作为一种建构的公民需要的理念，在许多方面与斯坎伦称之为的其紧急决定观念的"约定论"解释类似。在其《偏好与紧急决议》一文的倒数第二段(见前引杂志，第668页)，斯坎伦对有关紧急决议的两种解释进行了区分，一种是自然主义的，一种是约定论的。而首要善的目录则与斯坎伦对约定论的紧急决议解释的描述很接近，斯坎伦把约定论的解释描述为"出于各种道德[我以为是政治的]论证的目的而汇集起来的一种建构……其有用性……源于这样一个事实：即，在此环境[例如，

录与许多人最需要的和以他们的完备性观点来评价的价值并不是很接近，首要善也肯定可以被所有人或差不多所有人看作是对于追求这些观点来说具有高度价值的。因此，它们可以认可这种政治观念，并坚持认为，在正义问题上真正重要的，是以通过重叠共识所承认的正义原则具体规定为公平的方式，通过基本结构的各种制度来实现公民的需要。[20]

3. 前面有关首要善的解释包括了我们可以称作“责任之社会分工”的内容：作为公民之集体性实体的社会，负责为这一框架内的所有人提供一种公平共享首要善的机会；而作为个体和联合体的公民，则负责根据他们能够期待的包容一切目的的手段来修正和调整他们的目的和抱负——假定他们目前和可预见的境况既定不变的话。这种责任分工，依赖于个人为其目的承担责任并相应地适度调整他对其社会制度提出各种要求的能力。

这样一来，我们就可以获得这样的信念：即自由而平等的公民可以自由担待他们的生活，每一个人都可以期望他人使其善观念适应于他所期待的对首要善的公平共享。对生活计划的惟 *190*

在理性多元论的环境]下，它代表着最合适的证明标准，此一证明标准是那些存在偏好分歧的个人相互间可以接受的。”

[20] 在此，我想补充一下，在此处行文中所使用的需要理念，是把需要看作是相对于一种政治的个人观念、相对于他们的角色和身份的。作为自由平等个人之公民的需求或需要是不同的，与比如说病人或学生的需要。而且，需要也不同于欲望、愿望和喜好。公民的需要是客观的，而在此方面欲望则不然，即是说，它们表达着那些具有某种更高层次的利益的个人需求。如果这些需求得不到满足，他们就无法维持他们的角色和身份，或达到他们的根本目的。当某一公民的要求不是一种需求的话，就可以否认他所要求的。事实上，政治的个人观念和首要善的理念给一种政治的正义观念具体制定了一种特殊类型的需要。任何其他意义上的需要，以及欲望和抱负都没有意义。见《社会统一与首要善》第 172 页以后。

一限制，是使这些生活计划与公共原则相容，而只有对某些东西（首要善）的要求才可以得到满足，且这些要求在许多方面都是由那些正义原则具体规定的。这意味着对某些目标的强烈情感和热切渴望，并不能给人们要求获得各种社会资源的权利，或者说，他们并没有权利要求公共制度去实现这些目标。然而，欲望、需求和强烈的愿望本身并不是人们对宪法根本和基本正义提出其要求的理由。[21] 我们在这些情形中具有的一种强迫性欲望这一事实，并不比凭借一种确信的力量来论证该确信的真理性更有理由为满足欲望的恰当性辩护。如果把这一点与首要善的目录结合起来，那么，正义原则就使正义的理由不仅与起伏不定的需求和欲望分离开来，而且甚至要与情操和承诺分离开来。这一点的意义已由宗教宽容给予了说明，它并不给确信力量以任何重要地位，而凭借这种确信的力量，我们可以反对各种宗教和其他实践。

第五节　可允许的善观念与政治美德

1. 历史地看，自由主义思潮的一个共同主题是，国家决不能偏袒任何完备性学说及其相关的善观念。但是，自由主义没有做到这一点，事实上是任意偏袒此一或彼一形式的个人主义，这同样是自由主义的批评者们的一个共同主题。正如我在开始所指出的那样，对权利优先性的申认似乎可能使公平正义（作为政治自由主义的一种形式）也会受到类似驳难。

因此，在讨论以下两个理念——可允许的善观念的理念（即191 那些为正义原则所允许的善观念的理念）与政治美德的理

[21] 这并不否认它们在其他情形中可以是凭借该完备性观点完全正当的理由。

念——时，我将利用人们所熟悉的中立性理念，作为我引人这些主要疑难问题的一种方式。然而，我相信，**中立性**这一术语是不幸的。它的某些含义已产生严重误解，而它的另一些含义却又完全暗示着非实践性的原则。有鉴于此，我在发表这些演讲之前从未使用过这一术语。但是，由于我事先提防了这一点，而且也只是在某一阶段使用它，所以，我们似乎可以用它来廓清权利的优先性是如何与上述两个善理念相联系的。

2.可以用极为不同的方式来界定中立性。[22] 一种是程序的方式，比方说，在根本不诉求任何道德价值的情况下，诉诸于一种可以合法化的、或可以获得正当性证明的程序。或者，如果这样做不大可能，那么，由于表明某事的正当合理性似乎意味着对某些价值的诉求，所以我们可以说，一种中立的程序，乃是通过诉求于中立价值而被证明是正当合理的程序，也就是说，它是一种通过在把普遍原则运用于所有理性关联的情形时（可比较一下：对相关方面类似的情形可作类似的处理），[23] 诉求于诸如公正、一致、和给予提出要求的竞争各派以均等机会等价值而被证明是正当合理的程序。

---

[22] 我在行文中讨论了好几种中立性定义。其中有一种是我所采纳的，它就是威廉·戈尔斯顿的观点。他认为，某些形式的自由主义在下述意义上是中立的：即，除了某些纯工具性的善（这仿佛是中立性所意味的）之外，这些自由主义根本就不使用任何善理念，见其《捍卫自由主义》一文，载《美国政治科学评论》杂志，第72期（1982年9月号），第622页。与其看法相反，公平正义在这一方面并不是中立的，如果说这一点还未曾讲清楚的话，那么，我将会讲明白这一点。

[23] 因此，赫尔伯特·威切斯勒在他有关原则性司法决定的著名讨论中（他关注的主要是最高法庭的决定），把中立原则看作是这样一些普遍原则：即，如果宪法和现存的政治结构是既定的，我们就会心悦诚服地把这些原则不仅应用到眼前的实际情况，而且也将其应用于合乎理性地预见到的相关的类似情况。威切斯勒很少谈到这些原则与宪法本身的偏离，或与以前原则的偏离。见其《趋向宪法的中立性原则》一文，收入《原则，政治学和根本法律》一书（麻省剑桥：哈佛大学出版社，1961）。

正是这些价值规导着在具有相互冲突之主张的各派之间如192何司法或仲裁的价值。一种中立程序的具体规定，也可以依据那些作为理性个人之间进行自由而合理讨论的原则基础的价值，这些理性个人完全具有思想和判断的能力，他们关心如何寻找真理，或者在最合适的信息基础上达成理性的契约。[24]

3.从程序意义上说，公平正义并不是中立的。显然，它的正义原则是实质性的，其所表达的远不只是程序性价值，而其政治的社会观念和个人观念也是如此，它们是在原初状态中表现出来的（第二讲第四节至第六节）。作为一种政治观念，它的目的是成为重叠共识的核心。这就是说，作为一种整体的观点，它希望清楚地表达一种为立宪政体之基本结构作论证的公共证明基础，该公共证明基础是隐含在公共政治文化中的那些根本直觉性理念的作用表现，也是从各种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说中抽象出来的。它寻求共同的根据——或者如果人们愿意的话，也可以说是一种中立的根据——如果理性多元论的事实是既定的。这种共同的根据即是作为重叠共识核心的政治观念本身。但是，这样界定的共同根据并不是程序意义上的中立性根据。

另一种极为不同的界定中立性的方式，是根据基本制度的目的和有关完备性学说及其与之联系的善观念之公共政策来定义中立性。在此，目的的中立性与程序的中立性是相对立的，这意味着制度和政策在下述意义上是中立的：即它们在一种公共

---

[24] 关于这种观点请见查尔斯·拉莫尔富有启发的探讨，见其《道德复杂性的模式》一书，第53—59页。他认为"政治中立性的中立证明是一种基于合理对话之普遍规范的中立证明。"（同上书，第53页），而且他引出了尤根·哈贝马斯的重要理念（同时也作了修正）。见哈贝马斯的《合法性危机》，托马斯·麦卡锡译（波士顿：灯塔出版社，1976）第三部分；和《辩谈伦理——一种哲学证明纲领的解释》一文，收入《道德意识与交往行动》（法兰克福：苏尔坎普，1983），第53—125页。

政治观念的范围内能够得到公民的普遍认可。因此，中立性可能有如下意味：

(1)国家将确保所有公民有平等的机会发展他们自由确认的任何善观念；

(2)国家不得做任何意在袒护或促进任何特殊完备性学说的事情，或者给那些追求某一特殊完备性学说的人以较大支持；[25] 193

(3)国家不得做任何使个体更可能接受此一特殊观念而非彼一特殊观念的事情，除非它采取各种步骤来消除或补偿这样做所产生的政策性后果。[26]

权利的优先性排除了目的中立性的第一种意义，因为它只允许人们追求可允许的观念（即那些尊重正义原则的观念）。我们可以对这一种意义进行修正，以便能见纳这一点；而由于这一修正，国家便能确保所有公民都有平等的机会去发展任何可允许的观念。在此情形下，凭借这种平等机会的意义可以在目的上达于中立。至于第二种意义，则可以凭借那些表达权利优先性的政治观念的特征而得到满足。只要基本结构是由这一观点规导的，其制度就不会有意去偏袒任何完备性学说。然而（正如我们将要在后面第六节中所要考察的那样），关于第三种意义，对于正义的立宪政体来说，想要使它不对各种完备性学说产生重要影响，肯定是不可能的，因为这些完备性学说始终都受到这

[25] 这是罗纳尔德·德沃金在其论文《自由主义》中所使用的中立性的意思。见其著《原则问题》（麻省剑桥：哈佛大学出版社，1985），第191页以后。

[26] 对中立性之三种样式的这种陈述，取自约瑟夫·拉兹在其《自由的道德》一书中的系统阐述（牛津：克拉伦敦出版社，1987），第114页以后。

些影响并赢得其信奉者。企图抵制这些后果和影响，甚或出于政治目的想确定这些后果和影响有多么深刻和广泛，都是徒劳的。我们必须接受这些常识性政治社会学的事实。

概而言之，我们可以把程序的中立性与目的的中立性区别开来；但是，却不能把后者与后果或影响的中立性混为一谈。作为一种有关基本结构的政治观念，公平正义在整体上力图提供作为重叠共识之核心的共同基础。它也希望在这样一种意义上满足目的中立性的要求：即基本制度和公共政策不是设计用来偏袒任何特殊完备性学说的。[27] 政治自由主义把后果或影响的中立作为非现实的东西予以摈弃，而且由于这一理念是由中立性这一术语本身所强烈暗示的，所以，这也是避免此种中立性的一个理由。[28]

4. 即便政治自由主义寻求共同的基础且在目的上是中立的，强调下面一点也很重要：即它仍然可以认肯某种道德品格的优越性并鼓励某些道德美德。因此，公平正义包括对某些政治美德的解释——诸如公民美德与宽容的美德、理性和公平感的美德(第四讲第五节至第七节)这类进行公平社会合作的美德。关键在于，将这些美德纳入政治观念并不导向一种完备性学说的完善论状态。

一旦我们明了了政治正义观念之理念，就会清楚这一点。

[27] 程序中立与结果中立的区别，取自拉莫尔的《道德复杂性的模式》一书，第42—47页。

[28] 有些人可能觉得，将后果或影响的中立性作为不切实际的东西予以摈弃，可能会导致一种过度的世俗化公共生活和背景文化。我们应该根据下一节的讨论，特别是在第六节之三和之四中有关宗教宗派——这些宗教宗派反对现代世界的文化——和有关试图在政治观念的范围内来回答儿童教育要求问题的讨论，来考虑这一担心究竟有多么严重。我感谢丹尼斯·汤普逊提醒我有必要注意这一联系。

正如我已经说过的那样(第一节),我们可以把善的理念作为补充政治正义观念所必需的理念而自由地引进之,只要它们是政治的理念,也就是说,只要它们属于立宪政体合乎理性的政治正义观念。这使我们有可能假定,它们为公民们共享,且不依赖于任何特殊的完备性学说。由于与政治美德相联系的种种理想都与政治正义的原则相联系,也与那些对于维护长期的公平社会合作来说至关重要的判断形式与行为相联系,这些理想和美德与政治自由主义是相容的。它们表现了民主国家的善良公民理想——即一种由其政治制度所具体规定的角色——的基本特征。在这一方面,必须把政治美德与属于完备性宗教学说和哲学学说的代表性生活方式之特征的那些美德区别开来,也必须将之与那些属于各种联合体的理想(如教会和大学、职业和行业的理想)、那些适合于家庭生活角色的理想和适合于个体间关系的理想区别开来。

因此,倘若一立宪政体采取某些步骤来强化宽容和相互信任的美德,比如说,通过阻止各种各样的宗教歧视和种族歧视(用各种与良心自由和言论自由相一致的方式)来强化宽容和相互信任的美德,它就不会因此而成为那种柏拉图式的或亚里士多德式的完善论政体,也不会建立一种如同近代早期天主教国家和新教国家中那样的特殊宗教。相反,它采用理性的方式去强化那些维护自由平等公民之间的公平社会合作的思想与情感。这与国家以其自身的名义来推行一种特殊完备性学说的做法判然不同。[29]

---

[29] 在此请记住:政治美德是由那种对正义而稳定的立宪政体之公民必备某些品质的需要所确认和证明的。这不否认那些相同的或类似的特征也不会在各种特殊完备性观点内由于其他原因而使这些美德成为有价值的情况下而成为非政治的美德。

第六节 公平正义对善的观念公平吗?

1.任何理性的政治观念原则都必需给各种可允许的完备性观点施加种种限制,而这些原则所要求的基本制度又不可避免地鼓励某些生活方式。因此便会产生这样一个问题:即这种(通过一种政治观念实现的)基本结构是如何鼓励和阻止某些完备性学说及其与这些学说相联系的生活方式的,又是否且如何使这种鼓励或阻止成为正义之举?对这一问题的考察将解释这样一种意义,在此意义上,国家、至少是作为重视宪法根本的国家,将不有意袒护任何特殊完备性观点。[30]在这一点上,政治自由主义与完备性自由主义之间的对立就变得很清楚也很根本了。[31]

196

之所以要鼓励或阻止完备性学说,至少有两个原因:与它们相联的生活方式可能与正义原则发生直接冲突;或者,它们可能

---

[30] 这是我们在前一节里所解释的目的中立性的第二种意义,它是通过一种政治观念而得到满足的。

[31] 以下几段改自我对托马斯·内格尔在其评论(载于《哲学评论》杂志,第82期,1973年4月号,第226—229页)中所提出的反对意见之回应《公平的对待善》(载于同上杂志,1975年4月号,第548—551页)一文。这是一场富有启发性的探讨,在此我不想概而言之。内格尔认为,《正义论》中原初状态的设置实际上不是中立的,尽管它表面上在不同善观念之间保持了中立。他以为,这是因为(无知之幕施加的)知识积压要求实现的全体一致对所有派别并不平等。原因在于,首要善——各派别均基于这些首要善来选择正义原则——在追求所有善观念时并不具有平等的价值。而且他说,公平正义的秩序良好社会具有一种强烈的个体主义偏向,因而是一种任意性的社会,因为在不同的善观念之间没有建立客观性。上述行文所作的回答,在两个方面对"公平地对等善"中的回应作了补充。首先,我清楚地表明了,在达到一个有效的首要善目录的过程中所使用的个人观念是一个政治的观念;其次,我清楚说明了,公平正义本身乃是一种政治的正义观念。一旦我们用这种方式理解了公平正义和属于它的那些观念,我们就可以对内格尔的反驳作出更有力的回应,当然,这要以人们接受影响的中立性无关实际这一点为前提条件。

是可以为人们接受的，但却无法在正义的立宪政体的政治条件和社会条件下赢得信奉者。前一种情形通过这样一种善观念而得到说明，该善观念要求以诸如种族的、民族的或完善论的理由来压制或压抑某些个人，比如说古典世界的奴隶，或美国南北战争以前美国南方的奴隶。第二种情形的实例可能是某些形式的宗教。假设一特殊宗教及其所属的善观念只能在它控制国家机器并能实施有效迫害的条件下生存，那么，这种宗教在政治自 197 由主义的秩序良好社会中将不复存在。且让我们假定确有这类情况存在；某些别的完备性学说也可以继续保留下来，但却总是在相对小的社会圈子里存在。

2. 问题是这样的，假如某些观念寿终正寝，而另一些观念却只能在正义的立宪政体中生存下来，那么，这本身是否意味着该政体的政治正义观念对这些观念不公平呢？是该政治观念任意地偏袒一些观点而反对另一些观点么？或者更明确地说，这对那些拥有这些观念的个人是否公正？或能否做到公正？倘若不作更进一步的解释，这对那些个人似乎是不公平的，因为袒护某些学说而压制另一些学说的社会影响是任何政治正义观都无法避免的。任何社会都无法在其自身内部囊括所有生活方式。我们的确可能为这有限的社会世界空间和我们自己特殊世界的有限空间而悲叹；也可能为我们的文化和社会结构的某些不可避免的后果而感到悔恨。诚如伯林长期坚持认为的（这是他的根本主题之一）那样，没有无缺陷的社会世界。这即是说，任何社会世界都会排斥某些以特殊方式来实现某些根本价值的生活方式。社会世界的文化和制度之本性被证明是太不适宜了。[32]但

---

[32] 要清楚地了解伯林的观点表述，请见其论文《理想的追求》，该文收入《人性的扭曲》一书（纽约：克诺普夫，1991），特别是该书的第 11—19 页。因此，他在第 13

是，这些社会必然性并不能作为任意偏袒或行不正义的理由。

198 这种反驳必定会更进一步，以为政治自由主义的秩序良好社会无法建立——以现存条件所允许的方式，而这些条件包括理性多元论的事实在内——正义的基本结构，在此结构内，各种可允许的生活方式都有一种公平的机会去维持它们自身，并一代一代地赢得信奉者。但是，如果完备性的善观念不能在一个确保人们所熟悉的平等的基本自由和相互宽容的社会里长期存在下去的话，也就绝对不能保持它与民主价值的一致，而这些民主价值是由自由平等的公民间的一种公平合作系统的社会理念所表述的。这就产生了(但却肯定不能解决)这样一个问题：在其他历史条件下，相应的生活方式是否行得通？人们又是否因它的通行而感到后悔？[33]

页上讲到："在伟大的善中间，有一些是完全无法共存的。这是一种概念性真理。我们注定要进行选择，而每一种选择都可能蕴涵着一种无法弥补的损失。"另见其《两种自由观念》(1958)，重刊于《自由四论》一书(纽约：牛津大学出版社，1969)，第167页以后。对伯林来说，价值王国是客观的，但各种价值相互冲突，完整的价值领域则太过于广泛，以至无法适合于某一社会世界；它们不仅互不相容，将种种相互冲突的要求强加于各种制度；而且也不存在任何能够给所有这些价值提供足够空间的有效的制度系统。没有无缺陷的社会世界，这一点根植于价值和世界的本性之中，众多的人类悲剧反映了这一点。一个正义的自由社会可能比任何其他世界提供的空间要广阔的多，但它也永远不能完美无缺，那种认为因为价值是客观的，因而也是真正的价值，它们相互间必定相容的看法，乃是一个基本的错误。在价值王国——与事实世界相反——内，并不是所有的真理都适合于某一社会世界。

㉝ 在《公平地对待善》的行文中(戈尔斯顿在前引杂志第627页对之提出了批评)，我应该提到并认可我在前文所指出过的伯林的那种观点。的确，我们可能常常想说，某些生活方式的消逝令人悲叹。我认为，我在上文那段文字中所说的，与政治自由主义有抵牾之处，其严重欠缺是没有强调伯林的观点。我应该继续明确地反对这样一种理念(戈尔斯顿正确地这样做了)：即认为只有那些没有价值的生活方式才会在立宪政体中失落。这种乐观主义观点是错误的。它可能还会遭到这样一些人的反驳：这些人认肯那些因政治自由主义不给其留下足够空间因而无法获得繁荣的

历史的经验表明，许多生活方式都经过了长期的考验，并在民主社会的长久时间里赢得了的信奉者；如果说其信奉者的数量不是其成功的尺度——为什么数量应该是这种成功的尺度呢？——那么许多经过这一考验的生活方式都获得了同样的成功：不同的群体具有不同的传统，各种生活方式都发现了完全值得他们忠诚的完备性观点。因此，政治自由主义是否任意地偏袒某些观念并拥护其他观念，正表明它是否在具体规定人们所认肯和追求的不同的甚至是相互对抗的善观念之制度中实现了它的原则——如果理性多元论的事实和现代世界的其他历史条件业已既定的话。只有当比如说惟有个体主义的观念能够在自由社会里长期存在时，或者说，只有当这些个体主义观念占据了如此显要的支配地位，以至各种认肯宗教价值的联合体或共同体无法获得繁荣时，进一步地说，只有当这些导致此种结果的条件本身不正义时，我们才能鉴于现在的和不可预见的条件，认定政治自由主义不公正地偏袒了某些完备性观念。

199

3. 有一个例子可以澄清这一点：各种各样的宗教派别都反对现代世界的文化，并希望他们的共同生活远离这种文化之不良影响。这样，便产生了有关他们的儿童教育和国家能够施加的要求问题。康德和密尔的自由主义可能导向这样一些要求：即培养自律与个体性的价值，使其作为支配绝大部分生活（如果说不是全部生活的话）的理想。但是，政治自由主义却有一种不

观念。但是，除了一种合乎理性的和可以辩护的政治正义观念本身的标准之外，没有任何标准来衡量何为足够的空间。足够空间的理念是隐喻式的说法，没有任何超出在完备性学说范围内所表明的意义之外的意义，而完备性学说的范围是政治正义观念原则所允许的，也是公民们可以认肯为值得为之奉献其全部忠诚的东西。还可能有这样的反驳，即认为，政治理念无法确认合适的空间，但这仅仅是何者最合乎理性的政治观念的问题。

同的目的，其要求也低得多。它认为，儿童的教育包括诸如认识他们的宪法权利和市民权利一类的事情，以便让他们知道，在他们的社会里存在着良心自由，而背离宗教也不是一种法律上的犯罪，所有这些将保证随着他们年龄的增长，他们持续拥有的成员身份不是建立在对他们基本权利的无知或对那种并不存在的违反宗教而招致的惩罚之恐惧的基础上。而且，他们的教育也应该为他们准备条件，使之成为充分参与合作的社会成员，并使他们能够具有自我支撑的能力；它也鼓励这种政治美德，以使他们在其与社会其他成员的关系中尊重公平的社会合作项目。

在此，人们可能会提出这样的反驳：要求儿童在这些方面理解政治观念，实际上是教育他们理解一种完备性的自由观念，虽然意图并非如此。教育他们理解政治观念，也可能导致向他们灌输更多更高的东西，而这仅仅是因为我们会自愿地得寸进尺。200 人们必定以为，这种情况的确可能在某些情形中发生。而且，在政治自由主义的价值与康德和密尔的完备性自由主义的价值之间肯定有某种相似性。[39] 但是，回答这种反驳的惟一方式，是从范围与普遍性两个方面，仔细阐明政治自由主义与完备性自由主义之间的重大差别（如同我们在第一节之一所具体谈到的那样）。我们可能不得不接受对儿童教育的理性要求所产生的各种不可避免的结果，尽管我们常常会感到后悔。我希望，这些演讲对政治自由主义的阐释能给这种反驳提供一种充分的回应。

4.在业已描述过的那些要求之外，公平正义并不寻求培养特别的自律，并培养的儿童自由主义和个体主义的自由主义美德与价值，或者确实是另一种完备性学说的美德和价值。因为

---

[39] 而拉兹在其《自由的道德》一书中，特别是第十四和十五章中提出的观点，也是这种完备性自由主义的一个当代例子。

在这种情形中,它就不再是一种政治自由主义。公平正义会尽可能地尊重那些希望按照其宗教禁令从现代世界中退缩出来的人的要求——只要他们承认政治正义观念的原则并尊重其个人与社会的政治理想。

在此请注意:我们是完全在政治观念的范围来回答儿童教育的问题。社会对儿童教育的关切所在,是他们作为未来公民的角色,所以,社会关切诸如他们获得理解公共文化并参与公共文化之各种制度的能力,关切他们终身成为经济上独立和自我支撑的社会成员,关切他们发展各种政治美德,而所有这些关切都是从一种政治观点内部出发的。

第七节 政治社会的善

201

1.在公平正义中,第五个善理念是政治社会的善理念,更具体地说,是公民们在维护立宪政体并管理该政体事务的过程中实现他们作为个人和作为合作实体的善。像以前一样,我们也力求完全在政治观念的范围内解释这种善。

让我们从考察这样一种反驳意见开始,该反驳意见认为,由于公平正义不是把它自身建立在完备性宗教学说、哲学学说或道德学说的基础上,所以公平正义摈弃了一种政治共同体的理想,将社会目为许多不同个体、或不同联合体的集合,而他们参与合作,只是为了追求他们自己的个人利益或联合体的利益,而没有任何共同的终极目的。(在这里,我们把终极目的理解为因其自身的缘故而被给予评价或被人们要求的目的,而不仅仅是理解为某种其他东西的手段。)作为一种政治自由主义形式,公平正义把政治制度视为达到个体目的或联合体目的的纯粹手段,视为我们可以称之为"私人社会"的制度。而这样一种政治

社会本身根本就不是一种善的社会，最多也只是个体目的或联合体目的的手段而已。

我们的回答是，公平正义的确摈弃那种政治共同体的理想，如果这种理想意味着以一种(部分地或完全地)完备性宗教学说、哲学学说或道德学说为基础的政治社会统一的话。这种社会统一的观念是理性多元论事实所排斥的；对于那些接受民主制度的自由与宽容之约束的人们来说，它不再是一种政治可能性。正如我们已经看到的那样，政治自由主义以一种不同的方式来设想社会统一：即把社会统一设想为源于对一种适合于立宪政体的政治正义观念的重叠共识的统一。

2. 让我们回想一下(第一讲第六节之一)：说某一社会受政治观念的规导且秩序良好，有着三个方面的意思：(1)在该社会里，每一个人都接受并知道所有其他人也会接受并公共地认可相同的正义原则；(2)其基本结构——它的主要政治制度和社会制度、以及它们如何一起构成一个合作系统的方式——乃是大家都知道或有充分理由相信能满足那些正义原则的；(3)公民们都具有一种正常有效的正义感，即是说，都具有一种使他们能够理解并运用正义原则的正义感，而且在绝大多数情况下他们都能在其条件的要求下按照这些原则来行动。我相信，这样理解的社会统一是最可欲求的适合于我们的统一观念的；它是最佳实践的界限所在。

正如我们具体规定的那样，秩序良好的社会不是私人性社会；因为在公平正义的秩序良好之社会中，公民们确有共同的终极目的。如果说他们确实不会认肯相同的完备性学说的话，那么，他们却可能认肯相同的政治正义观念。这意味着他们共享一个非常基本的政治目的，而这一政治目的具有着高度的优先性：即支持正义制度的目的及因此而相互承认对方之正义的目

的,更不必说许多也必定为他们所共享并通过其政治安排来实现的其他目的。此外,政治的正义目的也许是公民相互间最基本的目的,他们通过这些最基本的目的来表现他们构想成为的那种个人。

3. 这些共享的终极目的与其他假设一起,为秩序良好社会的善提供了基础。我们已经看到,公民们被认为具有两种道德能力,而立宪政体的基本权利和基本自由将保证每一个人都能充分发展这些道德能力,并随着他们这样做而使他们在整个生活过程中实践这些道德能力。这样一种社会也为其公民提供了这样去做的充分的适应一切目的手段(比如收入和财富的首要善)。这样,在正常环境下,我们便可以设想这些道德能力在政治自由和良心自由的制度底下得到发展和践行,而它们的实践将得到相互尊重的支持和自尊之社会基础的支持。

通过这些假定可知,公平正义的秩序良好之社会在两个方面是善的。第一个方面是在个体的意义上对个人来说是一种善,而这有两个原因。原因之一是,人们体会到两种道德能力的 203 实践是善的。这是公平正义使用道德心理学的一种结果。[33] 而且,这两种道德能力的实践可能是一种重要的善,并将对许多人来说也是一种善,从这些能力在作为个人的政治公民观念中的核心地位上,我们可以清楚地看到这一点。出于政治正义的目的,我们把公民视之为正常的终身都能充分参与合作的社会成员,并因此把他们目为具有这两种道德能力的个人,而这些道德能力使他们能够担当这种角色。在此语境中,我们可以说。公民之本质属性的一部分(在政治观念的范围内讲)是他们具有这

---

[33] 见《正义论》,第六十五节,这种心理学使用了所谓亚里士多德原则,其他的观点也可以采用不同的原则达到非常相同的结论。

两种道德能力，这些道德能力植根于他们参与公平社会合作的才能之中。

政治社会对于公民之为善的第二个原因是，该社会确保他们享有正义的善和相互尊重与自尊的社会基础。因此，在确保平等的基本权利和自由、机会均等、以及类似的东西时，政治社会保证了个人之公共认识的根本内容，即把他们视为自由而平等的公民。而在确保这些东西时，政治社会也确保他们的根本需要能得到满足。

这样，这种包含在两种道德能力的实践之中，包含在把个人的身份视为公民的公共认识之中的善，就属于秩序良好社会的政治善，而不属于某一完备性宗教学说、哲学学说或道德学说的政治善。再重复一遍，我们必须坚持上述两种政治善的区分，即使某一完备性学说可以从其自身的观点出发认可这种善。正如我自始至终都在强调的那样，权利的优先性并不意味着我们必须回避善的理念，这是不可能的。毋宁说，它意味着，我们所使用的这些理念必须是政治的理念，必须对它们进行限制，使之适应政治正义观念所施加的约束，适应政治正义观念允许它发挥作用的空间。

204 4. 秩序良好的政治社会在第二个方面也是一种善。因为无论何时存在一种共享的终极目的，一种需要许多人的合作才能达到的目的，所实现的这种善都是社会性的。它是通过公民们在他们都依赖于彼此采取恰当行动的相互依赖中所采取的联合行动而实现的。因此，建立并长期成功地运作理性而正义的（尽管肯定总是不完善的）民主制度（也许在世代传递中要逐渐地改革这些制度），乃是一种伟大的社会善，值得我们尊重。这一点已为下述事实所证明：即任何一个民族都诉求于这种善，将之作为他们历史的伟大成功之一。

应该有这样一种政治的和社会的善，这并不比一个乐队应该由多种乐手、或一支球队应该有各种队员、甚至是一场比赛应该由两支参赛队更为神秘，而这一切都应该在一种良好的表演中获得快乐，感到某种(恰如其分的)自豪。毫无疑问，随着各种社会越来越庞大，公民之间的社会距离越来越远，所需的必要条件也越来越难以满足，但这些差别——无论它们有多大，无论它们可以存在于那些方面——并不影响包含在秩序良好的政治社会里实现这种正义善的实践之中的心理原则。而且，甚至在实现这种善的条件极不完善时，这种善仍有意义；而对其缺陷的感觉也可能是有意义的。当一个民主的国家在其历史中区分出不同的历史时期时，当他们为把他们自己与那些非民主的国家区别开来而感到自豪时，这一点便一目了然了。但是，我并不想去深究这些反思。我们惟一需要确立的是，秩序良好社会的善，在政治正义观念内乃是一种有意义的善，而我们已经做到了这一点。我们关于五个善理念的解释也告圆满完成。[36]

5. 与之相对，我们对古典共和主义和市民人道主义作出一点评论，将会澄清这些有关政治社会的善的解释。我认为，古典共和主义是这样一种观点：它认为，如果民主社会的公民们想要保持他们基本权利和自由，包括确保私生活自由的那些公民自 205

---

[36] 然而，人们可能会问：政治社会的善究竟在多大程度上是一种严格的政治善？姑且我们同意，政治制度鼓励人们发展两种道德能力，并为它们的实践提供了空间，且假定这是一种善。但是，人们也出自许多目的而在生活的许多其他方面实践这些能力，这种较广范围的实践当然不仅仅是一种政治的善，毋宁说，政治制度保护并确保这种善。回答这一疑问的要点是，在政治的善中，严格地说，我们只是设想人们在政治生活中实践这些道德能力，在基本制度中，公民们也努力在维护这些制度，并利用这些制度来处理公共事务。当然，这些道德能力的实践也确实要普遍得多，而且人们也希望政治生活方面与非政治生活方面能相辅相成。人们可以在不否认存在这种政治善的情况下达到一致。

由权,他们还必需既有高度的"政治美德"(我如此称谓),又愿意参加公共生活。[37] 这种理念是,如果没有一个坚实而明智的公民实体对民主政治的广泛参与(那肯定会带来一种朝向私人生活的普遍退却),即便是设计得最好的政治制度,也会落入到那些寻求统治权并为了权力和军事荣誉的缘故,或者是出于阶级利益和经济利益的原因,而通过国家机构将其意志强加于民的人的股掌之中,更不用说那些扩张主义的宗教狂热和民族主义的狂想了。民主自由的安全需要那些拥有维护立宪政体所必需的政治美德的公民们的积极参与。

如果这样来理解古典共和主义,那么,作为一种政治自由主义就没有任何根本性的反对意见了。最多也只能在一些制度设计和民主政体之政治社会学的问题上存有某些差异而已。倘若存有这样的差异,这类的差异也绝不是微不足道的,而可能极端重要。但已不存在任何根本对立,因为古典共和主义并不以一种完备性的宗教学说、哲学学说或道德学说为先决前提。正如我们已上所描述的,在古典共和主义之中,没有任何与我所描绘的政治自由主义不相容的东西。

206 但是,就我的理解而言,政治自由主义的确与市民人道主义有着根本的对立。因为,作为一种亚里士多德主义,后者有时被陈述为这样一种观点:它认为,人是一种社会的甚至是政治的动物,其本质属性在民主社会里得到了充分实现,在该民主社会中,人们广泛而坚实地参与政治活动。参与不是作为保护民主公民的基本自由所必需的,也不是作为诸多善中的一种而加以

[37] 有时候,人们把马基雅弗里《君主论》中的观点看作是对古典共和主义的解释。见昆汀·斯金纳著:《马基雅弗里》(纽约:希尔与王出版社,1981),特别是第三章。托克维尔的《美国的民主》可能是一个更切合于我们立场的例子。

鼓励的，无论参与对许多个人来说有多么重要。相反，参与民主政治被看成是在善的生活中占据特权地位。[38] 这种看法又回到了那种给予贡斯当称之为的“古代人的自由”以一种中心地位的做法，并具有这种做法的全部缺陷。

从政治自由主义的立场出发，对这种完备性学说的反驳，与我们对所有其他这类学说的反驳是一样的，所以我无需详述。惟一需要指出的是，公平正义当然不否认某些人将会在政治生活中找到他们最重要的善，因此也不否认政治生活对于其完备性的善来说至关重要。确实，在一种优越的公民权中，政治生活作为整体的社会善来说具有普遍意义，一如它同样的方面也普遍有益于人们发展各自不同却又相互补充的才能与技艺、并介入互惠互利的合作一样。这导致了一个更深刻的善理念：即作为诸社会联合体之社会联合的秩序良好的社会理念。这一理念也涉及此处的概述，我们不必要在这些演讲中涉及它。[39]

---

[38] 对市民人道主义的这种解释取自查尔斯·泰勒的《哲学论集》(剑桥：剑桥大学出版，1985)，第 2 卷，第 334 页以后。泰勒讨论了康德，并把这种观点归诸于卢梭，但请注意，康德并不会接受这一观点。依此理解，正如翰娜·阿伦特那样从悲观主义的意义上来表达的话，一种市民人道主义还是很有力量的。(她认为，这种市民人道主义是古希腊人表达出来。)阿伦特主张，在政治中获得最佳实现的自由与世界性乃是仅有的将人生从无终止的自然循环中拯救出来并使之具有生活意义的价值。见她的《人的状况》一书(芝加哥：芝加哥大学出版社，1958)。我所依据的是乔治·凯特伯对阿伦特有关政治之首要性观点的理解性研究，见凯伯特等：《翰娜·阿伦特：政治学、良心、罪恶》(托望达：罗曼与阿兰赫尔德，1984)，第一章。

[39] 见《正义论》，第七十九节，在该节中，我讨论了作为诸社会联合体之社会联合的秩序良好的社会理念。在“基本自由及其优先性” 讲的第六节里(该演讲收入《关于人的价值的坦纳演讲集》(盐湖城：犹他大学出版社，1982，第 3 卷)，我又谈到了这一理念，并概略地提出了一种论证，以表明公平正义的两个原则特别适合于作为诸社会联合体之社会联合的社会。我对这一论证并不完全满意，但我认为该论证也并非没有某种力量。见第八讲第六节，本书第 315 页—324 页。

207

第八节　公平的正义是完善的

1.通过概观公平正义作为一种政治观念之完善性的若干方面，我可以作出结论。第一方面是，它所使用的善理念是政治性的理念，这些理念是在政治理念的范围内产生并发挥其作用的。关于这些理念的产生，请注意：它们是从作为合理的善开始而依次建立起来的。[40] 我们的解释也是从这一理念开始的。我们用它来解释诸如公民需要一类的首要善，并假定了具有更高层次之利益的公民观念，我们设想，他们具有合理的生活计划。一旦把握了首要善，论证便可从原初状态开始，所以，我们接着便达成了两个正义原则。然而，我们利用这些原则去具体规定可允许的(完备性的)善观念，同时去刻画公民的政治美德，这些政治美德支持正义基本结构的要求。最后，通过引出亚里士多德式原则和公平正义中的其他要素，我们阐明了公平正义的秩序良好之政治社会所具有其内在善的那些方面。

最后的一个步骤尤有意义，因为它意味着，政治观念表达了政治社会本身可以成为一种内在善的那些方面——该内在善是在政治观念范围内被具体规定的，而其所表达的内在善既适宜于作为个体的公民，也适宜于作为合作实体的公民。(请回顾一下我们将之与私人社会所作的对比[见第七节之一]。)通过使用这些善理念(包括政治社会的内在善)，公平正义在这样一个方面是完善的：即它从其自身内部产生了它所必需的理念，以使所

208

[40] 也没有就是说，这种善理念顺序的建构——从作为合理的善开始——在某一方面与康德建构其道德观点中的六个善观念的方式相类似。我曾在《康德道德哲学的主题》(收入埃克哈特·浮斯特编：《康德的超验演绎》一书，斯坦福：斯坦福大学出版社，1989)一文的第二节，力图解释康德的建构是如何进行的。

有的理念都能在其框架中发挥它们相互补充的作用。

2. 这种完善性的一个必然推论是,公平正义以一种我们以前未能表达的方式,阐明了为什么重叠共识不是一种纯粹的临时协定。在一个受到人们在重叠共识中相互承认的原则之良好规范的社会里,公民们有着许多共同的终极目的,其中之一便是他们相互间的政治正义。依据五个善理念,我们可以谈论这种相互正义的相互善。因为作为合理性的善允许我们说,若我们已有既定的合理之生活计划,那么,如果某些东西对于作为自由而平等之公民的我们来说是合理需求的,则它们就是善的(在政治观念的范围内讲)。从原初状态中各派——他们代表着我们的根本利益——的观点来看,相互正义满足这一条件。作为社会公民,我们通常都要求每一个其他的人也能达于正义。对于政治美德来说,这一要求也同样适用。[41] 这一点深化了下述理念:即一个得到重叠共识支持的政治观念,乃是一个我们有道德根据去认肯的道德观念(第四讲第三节之四)。

这种完善性的第二个必然推论是,公平正义强化了对于一种具有自由之正义观念内容的临时协定如何不断逐步发展成为一种重叠共识的解释(第四讲第六、第七节)。这在很大程度上依赖于下述事实:即绝大多数的政治观念通常都只具备部分完备性。通常说来,我们并不具备任何像充分完备性的宗教观点、哲学观点或道德观点那样的东西,更不会去考究在社会中并不存在的其他观点,或者去为我们自己制定出一种观点。因此,存在各种内在于政治生活的有意义的内在善这一事实,意味着政治观念可以在独立于我们的完备性观点之外,并在这些观点发

---

[41] 当然,要令人信服地说明所有这一切,得有长篇大论才行。我在《正义论》第六十六节中已经通过善的强理论概述了其中的一些内容。

生冲突之前,赢得我更深厚的原始忠诚。当冲突确实发生时,该
209 政治观念能够更好地维护它自身并规范那些卷入冲突的观点,
使之适当地限制在其界限之内。

前面说过,政治自由主义坚持认为,在那些使立宪民主成为可能的理性而有利的条件下,可以满足自由主义正义观念的政治制度能实现各种政治价值,这些政治价值通常要比一切与之对立的其他价值更为重要。前一个完善性的必然推论强化着政治制度的稳定性。基于这些政治价值的忠诚愈强烈,那些与之相对立的价值在重要性上超过这些政治价值的可能性就愈小。

3. 现在,来谈谈我开始所陈述的第一个问题,以转向公平正义之为完善的另一个方面。这个问题是,政治自由主义怎样才能在根本不用政治自由主义本身所不允许的方式宣称这样或那样的完备性学说真理性的情况下来使用这些善理论?我们现在可以通过重新考察我们谈过的观点来回答这一问题。

首先,权利的优先性意味着(在其普遍意义上),已使用的善理念必须是政治的理念(第一节之二),以至我们无需仰赖于完备性善观念。其次,权利的优先性意味着(在其特殊意义上),正义原则给那些可允许的生活方式设定了各种界限(第一节之二),即它使公民对各种僭越这些界限的目的和追求成为毫无价值的事情。权利的优先性使正义原则在公民的慎思中具有一种严格的在先性,并限制着他们推进某些生活方式的自由。它刻画出公平正义的结构与内容的独特特征,和它视之为慎思之正当理由的基本特征。

4. 接下来,再考察我们一开始所陈述的第二个问题。我们谈过,公民们所期许的正义制度和政治美德可能不是正义而善良之社会的那些制度和美德,除非它们不仅是可允许的,而且也
210 维护着完全值得公民为之奉献忠诚的生活方式。政治正义的观

念必须在其自身范围内为这些生活方式留有足够的空间。这里的问题是，除非我们诉求于某种超出政治之外的观点，否则，我们怎么能告诉人们什么时候这些生活方式值得我们奉献全部忠诚，或者告诉他们什么时候社会才会留有足够的空间呢？正如我们讲过的，公平正义本身不能从某种更为广阔的观点出发，说它所允许的完备性学说值得人们之为奉献全部忠诚。那么，我们该怎样开始？

在这一点上，我们求助于重叠共识的理念，并认为，如果政治的正义观念得到了理性的公民——他们在重叠共识中认肯那些合乎理性的完备性学说（正如这些理念在第二讲第一至三节中所解释的那样）——的相互承认的话，这一事实本身便确认了它自由而基本的制度给那些值得公民为之奉献忠诚的生活方式留下了足够的空间。当然，我假定，理性共识所认可的那种政治的正义观念在我们所能看到的范围内，能够满足所有合乎理性的批判反思的标准。在共识中表达出来的公民之恰当反思确认了这一点。政治自由主义所允许的最合乎理性的保障和我们最合乎理性地拥有的东西是，我们的政治制度包含了足够的空间允许各种有价值的生活方式存在，而正是在这一意义上，我们的政治社会是正义的和善的。

最后一点是，尽管公平正义无法从某种更广阔的观点出发来回答前面所提出的问题，却并不妨碍它限制各种完备性学说——任何一种合乎理性的政治观点都必须这样做。比如说，要求它们合乎理性的限制，一如我们在第二讲第三节中所作的那样。这种限制并不特别属于政治观念，它适应于我们可以合乎理性地期待包含在重叠共识之中的所有学说。对这些限制来说，关键在于，它们或是普遍性的理论理性或实践理性的限制，*211* 或是作为政治观念的公平正义之一部分。这些限制求助于各种

理性和合理性的理念，而这些理性和合理性应用在公民身上，并在他们道德能力的实践中表现出来。但是，这些限制并不诉诸于完备性善观念的实质性内容，尽管它们限制着这些内容。[42]

---

[42] 可以通过一种比较揭示出此处的内涵：请考察一下罗纳尔德·德沃金在其《自由平等的基础》演讲（收入《关于人的价值的坦纳演讲集》，盐湖城：犹他大学出版社，1990，第2卷）中所提出的观点。他的目的是表明如何才能给自由的正义原则（在他的系统阐述中）以一种伦理学基础。这意味着，从这些正义原则中，可以推导出最能给人们提供良好生活条件并导向伦理善生活的基本社会结构之政治原则。为了达此目的，他通过提出富有挑战性的作为正确解释之价值模式来发展一种良好生活的价值解释。有人认为，这种模式是形式性的，没有制定实质性的善观念，而绝大部分善观念（尽管不是所有的善观念）却能在此模式中获得解释。由于有这种挑战性的模式在手，他认为，在一种原初状态下——让我们说在原初状态下，每一个人都是充分明智有伦理自由的，因而也都接受这种挑战性的模式——自由主义的原则也将会被采纳。以此方式，一种关于良好生活的普遍性解释——即一种属于哲学伦理学的解释——将为自由主义的政治原则提供所需的哲学基础。与此相对的观点认为，德沃金强加于实质性善观念的哲学限制源自一种伦理的价值观念（即他的挑战模式）。而在公平正义中，强加于合乎理性的完备性学说的限制，或者是普遍性的理论理性或实践理性限制，或者是源于那些属于政治正义之解释的观念（如，具有两种道德能力的作为自由而平等之个人的公民观念）。我并不想对德沃金的观点提出任何反驳。他的观点也像康德、密尔的完备性自由主义一样，在背景文化中也有一种恰当地位，并发挥着一种支持政治自由主义的作用。

第六讲　公共理性的理念[1]

212

1. 政治社会和每一个理性的和合理的行为主体——无论该行为主体是一个体，还是一家庭或联合体，甚或是多政治社会的联邦——都具有一种将其计划公式化的方式，和将其目的置于优先地位并作出相应决定的方式。政治社会的这种行为方式即是它的理性，而尽管是在一种不同的意义上，它实施这种行为的能力也就是它的理性，它是一种根植于其成员能力的理智能力和道德能力。

但并非所有的理性都是公共理性，正如存在各种属于教会、大学和诸多其他市民社会联合体的非公共理性一样。在贵族政体和独裁政体中，当人们考虑到社会善时，不是通过公共理性的方式（如果确实存在这种公共方式的话），而是通过统治者（不管他们是谁）来考虑社会善的。公共理性是一个民主国家的基本特征。它是公民的理性，是那些共享平等公民身份的人的理性。他们的理性目标是公共善，此乃政治正义观念对社会之基本制

213

---

① 我最初以这一题目为题，于一九九〇年二月末至三月初在爱尔汶加里福利亚大学的麦尔登讲座上发表了两次演讲。该讲座是为了纪念 A.I. 麦尔登而命名的。现在我对之作了许多修改，而本讲的写作极大地得益于我那时候与下列人士的讨论，他们是：沙龙·利奥伊德、格拉西莫斯·桑托斯、劳伦斯·所罗姆、加里·沃特逊和保罗·威思曼。另外，通过我与萨缪尔·弗里曼、彼特·德·马内弗和大卫·艾斯朗德的讨论，使我获益匪浅。

度结构的要求所在，也是这些制度所服务的目标和目的所在。于是，公共理性便在三个方面是公共的：作为自身的理性，它是公共的理性；它的目标是公共的善和根本性的正义；它的本性和内容是公共的，这一点由社会之政治正义观念表达的理想和原则所给定，并有待于在此基础上作进一步的讨论。

公民应该这样来理解和尊重公共理性，这当然不是一个法律问题。作为立宪民主政体之理想的公民理念，它呈现出一种可能的事态，将人们看作是一个正义的和秩序良好的社会将会鼓励其生活的社会成员。它所描绘的是可能的和能够达到的理想，但又可能是永远达不到的理想，尽管这些理想对它来说同样根本。

第一节 公共理性的问题与论坛

人们经常讨论公共理性的理念，这种讨论也有漫长的历史，214 在某种形式上它已为人们广泛接受。[②]我这里的目的，是力求以一种为人们可以接受的方式来表达它作为政治正义观念之一部分的意义，而大致说来，政治正义观念乃是一种自由主义的观念。[③]

---

② 这一标题是由康德在其《何为启蒙?》(1784)一文中对公共理性和私人理性进行区别时提出来的，尽管他的区分与我这里所使用的区分并不相同。在康德的著作中，还有一些相关的讨论，比如说，在其《纯粹理性批判》一书(B版第767—797页)中。还有一种很有价值的解释，请见翁诺拉·奥尼尔的《理性的建构》(剑桥：剑桥大学出版社，1989)，第二章"理性的公共运用"。另见她近期的论文《理性的辩护》，收入保罗·盖耶尔编：《剑桥康德指南》(剑桥：剑桥大学出版社，1992)一书。

③ 因为，大致地说，某些最近的观点都被说成是自由主义的观点，尽管它们有着重大差别，见大卫·里昂斯：《伦理学与法律规则》(剑桥：剑桥大学出版社，1984)，该书第190页以后有一清晰的陈述；另见罗纳尔德·德沃金的《原则论坛》，收入其

首先，在民主社会里，公共理性是平等公民的理性，他们——作为一个集体性的实体——在制定法律和修正其法律时相互发挥着最终的和强制性的权力。首先，公共理性所施加的限制并不适用于所有政治问题，而只适用于那些包含着我们可以称之为"宪法根本"和基本正义问题的政治问题。（这些已在第五节具体讲过）这意味着，惟有这些政治价值才能解决这些根本性问题。如，谁有权利选举；什么样的宗教应当宽容；应该保障谁有机会均等；应该保障谁的财产。这些问题及类似问题都是公共理性的特殊主题。

许多（如果说不是绝大部分）政治问题并不关涉这些根本性的问题，例如，大部分税法和财产调节法；环境保护与控制污染的法规；建立国家公园、保护野生区域和野生动植物物种的法规；以及为博物馆和艺术建立专用基金的法规。当然，这些政治问题有时候也包含着根本性的问题。对公共理性的充分解释会考虑到这些问题，并比我在此所能做到的更为详细地解释。它 215 们是如何区别于宪法根本和基本正义问题的，以及为什么由公共理性所强加的这些限制可能不适用于它们；或者，如果适用于它们，又为什么不是以相同的方式或不那么严格的方式。

《原则问题》一书，第33—77页；查尔斯·拉莫尔的《道德复杂性的模式》一书和他的《政治自由主义》一文，载《政治理论》杂志，第18期（1990年8月号）；托马斯·内格尔的《平等与偏袒》（纽约：牛津大学出版社，1991）第14章。关于审慎民主的理念有一种很有价值的探讨，见耶和华·柯亨的《审慎与民主的合法性》，收入阿兰·哈姆林编：《善之国体》（牛津：巴西尔·布莱克威尔出版社，1989）。关于宗教对公共理性的影响，见肯特·格林瓦尔特的《宗教确信与政治选择》一书，特别是第8和第12章；罗伯特·奥迪的《教会与国家的分离和公民责任》一文，载《哲学与公共事务》杂志，第18期（1989年夏季号）；保罗·威思曼的《教会与国家的分离：对奥迪教授的一些质疑》一文，载《哲学与公共事务》杂志，第20期（1991年冬季号）；以及奥迪在同期杂志上发表的回应文章；最后，请见劳伦斯·所罗姆富有启发性的文章《信仰与正义》，载《德保罗法律评论》，第39期（1990年夏季号）。

有些人会问：为什么不说所有关于公民相互间发挥其最终的和强制性的政治权力问题都隶属于公共理性？为什么总是可能越出其政治范围？答案是，我的目的是首先考察最明显的情形，在此情形下，政治问题关涉到最根本的问题。如果我们在这里不尊重公共理性的限制，我们似乎就会在任何地方都不尊重这些限制。这些限制应该首先在这里得到尊重，然后，我们才能着手考虑其他情形。而且我同意，通过求助于公共理性的价值来解决政治问题，通常都是人们极乐意的。然而，实际情况并不可能总是如此。

2. 公共理性的另一个特征是，它的限制并不适用于我们对政治问题的个人性沉思和反思；或者说，不适用于诸如教会和大学这类联合体的成员对政治问题的推理，所有这些都是背景文化中至关重要的部分。显而易见，许多宗教的、哲学的和道德的考虑都可以在此发挥作用。但是，当公民们在公共论坛上介入政治拥护时，公共理性就适用于他们，并因此适用于政治派别的某些成员，适用于这些政治党派的竞选侯选人和支持这些侯选人的其他群体。当宪法根本和基本正义问题发生危机时，这种理想也同样适用于公民在选举中怎样投票的情形。因此，公共理性的理想不仅支配着选举的公共辩谈(public discourse)——在其所辩谈的问题包含那些根本性问题的范围内——而且也支配着公民怎样对这些问题投出他们的选票(第二节之四)。否则，公共辩谈就会有落入假设的危险，即公民们都会当面说一套，背后投票却是另一套。

然而，我们必须对如何把公共理性的理想应用于公民这一问题与如何将之应用于政府机关各种官员这一问题作出区分。216 它适用于官方论坛，所以，当立法者们在国会大厅高谈阔论时，它适用于立法者，也适用于执法者的公共行动和公共告示。在

一特殊方面，它也适用于司法机关，而在具有司法审查机制的立宪民主社会里，首先是适用于最高法庭。这是因为，司法官们必定基于他们对宪法和相关法规与惯例的理解，来解释和证明他们的决定。由于立法和执法的行为不需要以这种方式来给予正当性证明，故而，法庭的特殊作用就使得它成为了公共理性的范例（第六节）。

第二节　公共理性与民主公民的理想

1. 现在我转过来谈谈，对于许多人来说，公共理性的理念所遇到的一个基本困难是什么——这种困难使得公共理性的理念成了似乎是悖论性的理念。他们质问：在讨论和投票决定最根本的政治问题时，为什么公民应该尊重公共理性的限制？当基本问题产生危机时，我们让公民只诉求于公共正义观念而不是诉求于他们认定的那种完整真理的，这种做法怎么会是理性的或合理的呢？当然，最根本的问题应该通过诉求于最重要的真理来加以解决，然而，这些问题可能远远超出了公共理性！

我从努力消解这一悖论开始，并求助于在第四讲第一节之二和之三所解释的自由主义的合法性原则。请回顾一下，这一合法性原则是与民主公民之间的政治关系的两个独特特征相联系的。

其一，政治关系是公民生于其中并在其中正常度过终生的社会之基本结构内部的一种人际关系。

其二，在民主社会里，政治权力——它总是一种强制性权力——乃是一种公共权力，这就是说，它永远是作为集体性实体的自由而平等之公民的权力。

和通常一样，我们还是假定，民主社会中合乎理性的宗教学

217 说、哲学学说和道德学说的多样性乃是公共文化的一个永久性特征，而不是一种会很快消失的纯历史状况。

姑且假定所有这一切，我们便可以问：当根本问题发生危机时，公民什么时候才能通过他们的投票来恰当地相互履行他们的强制权力呢？或者说，我们必须按照什么样的原则和理想来行使这种权力呢？——如果我们这样做对于自由而平等的他人来说是正当有理的话。政治自由主义对这些问题的回答是，只有当我们的行使符合宪法——宪法的根本内容是所有公民都可以合乎理性地期待大家按照他们视之为理性而合理的、因而认为是可接受的原则和理念来认可的——时，行使政治权力才是恰当的，因之也才是正当有理的。这便是自由主义的合法性原则。而且，由于政治权力的行使本身必须合法，所以，公民的理想便给公民们强加了一种能够相互对那些根本性问题作出解释的道德义务（即公民义务），而不是一种法律义务。也就是说，他们要相互解释清楚，他们所拥护和投票支持的那些原则与政策怎样才能获得公共理性之政治价值的支持。这一义务也包含了一种倾听他人意见的态度，和一种在他们应该对别人的观点作出理性回应时于决策过程中保持的公平心。[④]

2.某些人可能会说，公共理性的限制只适用于官方论坛，因之只适用于立法者，比如当他们在国会大厅里高谈阔论时；或者，只适用于执法者和司法者的公共行为和公共决定。如果他们尊重公共理性，那么，他们的确给了公民以法律（公民们按法律而行动）的公共理性，和政策（社会遵循这些政策）上的公共理

④ 关于这最后一点，请见艾米·古特曼和丹尼斯·汤普逊在其《道德冲突与政治共识》一文（载《伦理学》杂志，第10期，1990年10月号，第76—86页）中所作的富有启发的讨论。

性。但这还远远不够。

正如我所讲过的那样，民主社会包含着社会基本结构内公民间的一种政治关系，该社会是他们生于斯并在其中正常度过终生的社会。这意味着，公民们还平等地分享着他们通过选举和其他方式相互行使的强制性政治权力。作为理性而合理的公 *218* 民，而且知道他们认肯合乎理性的宗教学说、哲学学说的多样性，他们应该准备随时根据每一个人都能合乎理性地期待他人可以作为与其自由和平等相一致的说法，相互解释他们的行为。努力满足这一条件，乃是民主政治的理想要求我们做的工作之一。懂得如何作为一位民主公民来表现自己的行为，包含着对公共理性之理想的理解。

除此之外，通过秩序良好社会的立宪政体所实现的政治价值都是非常重要的价值，是不能轻易僭越的；而他们所表现的理想也是不能轻易抛弃的。因此，当政治观念获得各种合乎理性的完备性学说之重叠共识的支持时，公共理性的悖论便烟消云散了。公民义务与重大价值的结合，以每一个人都认为可以合乎理性地期待他人能够接受的方式去产生这种支配他们自己的公民理想，而这种理想又反过来得到各理性个人认肯的完备性学说的支持。公民对公共理性之理想的认肯，不是把它作为一种政治妥协的结果，也不是把它作为临时协定，而是从他们自己合乎理性的学说内部出发的。

3.一旦我们记住了下述事实，公共理性的表面悖论为何不是真正的悖论之缘由就会更加清楚了。这一事实是，在我们所熟悉的许多情况下，我们同意，我们不应该诉求于那种我们以为的完整真理，甚至在这种真理可能随时随地适用的时候也是如此。请考察一下，在刑事案例中，证据的规则是如何限制证词的引入的，所有这一切都保证了被告在一次公平审判中的基本权

利。这种公平审判不仅排除了道听途说的证据，而且也排除了以不适当搜查手段和窃取方式所获得的那种证据，或是滥用逮捕被告的权力，或不告诉他们该有的权利。我们也不能强迫被告在他们自己的辩护中作证。最后，我们还要提到一种要求相当不同之背景的限制，我们不能要求一对夫妻去互作不利于对方的证词，这一点将保护家庭生活的重大利益，并表现了对爱情关系价值的公共尊重。

219 有人可能会反驳，这些例子与那些只依赖于公共理性限制的例子相距十万八千里。也许是相距遥远，但其理念是相似的。在所有这些实例中，我们认识到了一种不根据完整真理去作决定的义务，以便尊重人们的权利或义务，或者增进一种理想的善，或者是两者兼得。如许多其他的例子一样，这些实例可以服务于这样一种目的，那就是告诉人们，断然放弃完整真理为何常常是合乎理性的，而这又与人们所宣称的公共理性的悖论是如何消解的问题相似。必须说明的是，公民们对公共理性限制的普遍尊重，是某些基本权利和自由、以及与之相应的义务所要求的，或是这样做将会增进某些重要的价值，或者同时让人们明白这两点。政治自由主义依赖于这样一种猜测：我们所讨论的基本权利、义务和价值都具有足够的重要性，以至于公共理性的价值是通过各种合乎理性的完备学说——一旦这些学说适用于正义观念本身[5] ——的全面性评价而获得正当性证明的。

4.关于根本性政治问题，公共理性的理念排斥这样一种流行的观点，它把投票视为私下的甚至是个人的事情。一种观点认为，人们尽可以依其偏好和利益（社会的和经济的利益）来投其所好，不用管他们的好恶如何。有人说，民主应是多数人规

⑤ 我已在第四讲第六、七两节描述了这一过程。

则,是多数人能够随其所愿。另一种眼下看来非常不同的观点则认为,人们可以根据他们的完备性确信的指示,来选举他们认为正当和真实的人事,而无须考虑公共理性。

然则,这两种观点在有关宪法根本和基本正义问题的表决上,都同样既不承认公民义务,也不尊重公共理性的限制。前一种观点受我们偏好和利益的指导;后一种观点则由我们视之为完整真理的指导。而公共理性及其公民义务则让我们对根本问题的选举投票持有另外一种观点,这一观点在某些方面使我们回想起卢梭的《社会契约论》。卢梭把投票看作是我们对何种选举最能推进共同善的意见的理想表达。[6] 220

第三节 非公共理性

1. 如果考察一下公共理性与非公共理性之间的区别,公共理性的本性就一目了然了。首先,非公共理性有许多种,但只有一种公共理性。在非公共理性中,有各种联合体的理性,包括教会和大学、科学社团和职业群体。诚如我们已经讲过的那样,合作性实体和个体要理性而负责地行动,需要对将要作出的行动进行一种推理。相对于该行动的成员来说,这种推理方式是公共的,但相对于政治社会和普遍公民而言,它却是非公共的。非公共理性由许多市民社会的理性所构成,与公共政治文化相比,它属于我所讲的"背景文化"。当然,这些理性也是社会性的,而非私人性的。[7]

---

⑥ 《社会契约论》,第四卷,第二章,第八段。

⑦ 公共与非公共的区分,不等于公共与私人之间的区分。我否认后一种区分,不存在任何私人理性之类的东西。有社会理性——即社会中许多联合体的理

所有的推理方式——无论是个体的、联合体的，还是政治的——都必须承认某些共同的因素：判断概念、推论原理、证据规则、以及许多其他因素；否则，它们就不是推理的方式，或许只是雄辩或说服的手段。我们现在涉及的是推理，而不单单是辩谈。因之，一种推理方式必须把各种基本的理性观念和原则统合起来，包括正确性的标准和证明标准。掌握这些理念的能力，乃人类共同理性之一部分。然而，不同的程序和方法适应着个体和合作性实体自身所坚持的那些不同概念——如果他们进行推理的那些条件和他们的推理所服从的约束各不相同的话。这些约束源自保护某些权利和实现某些价值的必要性。

221

解释一下：在法庭上衡量证据的规则——即那些与犯罪案审判中道听途说的证据相联系、并要求进行超出合理怀疑的犯罪辩护的规则——适合于法庭的特殊作用，也是保护被告得到公正审判的权利所需要的规则。科学社团所使用的是不同的证据规则，被认为与不同的合作性实体相关，或它们所服从的权威各有不同。考察一下，在一次教会理事会上讨论一种神学学说时，在一场大学教职员有关教育的政策的辩论中，和一次科学社团开会评估核事故对公共社会的妨害时，所引据的权威都是各不相同。这些非公共理性的标准和方法，部分依赖于如何理解各联合体的本性（目的和观点），以及如何理解各联合体追求其目的的条件。

2. 在市民社会里，非公共的权力（比如教会对其成员的权威所含有的权力）被看作是人们可以自由接受的权力。在教会权

性，它们构成了背景文化；也存在（让我们说）家庭理性——即作为社会中小型群体的家庭理性；但这是公共理性与社会理性之间的对比。作为公民，我们参与所有这些种类的理性之中，而当我们参与时，我们有着平等的公民权利。

力的案例中,由于叛教和异端并不触犯法律,那些不再承认教会权威的人可以在不触犯国家权力的情况下终止其教徒身份。[8]从政治上说,我们也可以自由接受无论什么样的完备性宗教观 222 点、哲学观点或道德观点。因为,既然肯定我们有良心自由和思想自由,我们自己就可以接受这类学说中的任何一种。我这样讲的意思并不是说,我们可以通过一种自由选择的行动来这样做,仿佛可以不顾所有在先的忠诚、承诺、依附和依恋情感。我的意思是说,作为自由而平等的公民,我们所认肯的这些观点是否在我们由基本宪法指定的权利和自由具体规定的政治能力所能企及的范围之内。

与之相对,我们也不能回避政府的权威,除非我们离开政府所管辖的地盘,而这种情况并不是总能发生的。政府的权威是由公共理性引导的,但这也并不会改变上述情况。因为离开自己的国家通常都是一个严重的步骤:它意味着离开我们一直都在其中成长的社会和文化,而我们却在言谈和思想中使用社会和文化的语言来表达和理解我们自己、我们的目的、目标和价值。我们依靠社会和文化的历史、风俗、习惯来发现我们在社会世界中的位置。在很大程度上,我们认肯我们的社会和文化,并对它们有一种亲密的和无法表达的了解,即使我们对它们中的

---

⑧ 在此情况下,我们认为,良心自由保护个体背离教会的权利。这是基本权利和自由普遍保护个体的一个例子。但是,良心自由和诸如结社自由一类的其他基本自由,也同样保护教会不受政府的干涉,不受其他权力联合体的干预。联合体和个体均需要保护,家庭也需要保护,以免受各联合体和政府的干预;这就像家庭成员需要保护,以免受别的家庭成员的干预一样。(还有妻子需要保护,以免受丈夫的欺负;儿童需要保护,以免受父母的虐待)说自由主义仅仅以个体权利为中心是不正确的;相反,自由主义所承认的权利是要保护各联合体、各种更小的群体、个体、以及所有的人,使之都能互不侵犯,在其指导性正义原则所具体规定的恰当平衡中各得其所。

许多东西可能存有质疑(如果不是否定的话)。

于是,政府的权威就无法在下述意义上为人们自由地接受:社会和文化的约束、历史和原初社会地位的约束,一开始就塑造着我们的生活,而且通常还是如此强大,以至于从政治上说,(有适当限制的)移居的权利并不足以使人们自由地接受其权威,如同良心自由(在政治上说)足以使人们自由地接受教会的权威那样。尽管如此,我们仍可以在整个生活过程中逐步自由地接受那些具体规定着我们的基本权利和自由、并有效引导和调和着我们所服从的政治权力的理想、原则和标准,把它们视为反思性的思想和理性判断的结果。这是我们自由的外部限制。[9]

223

第四节　公共理性的内容

1. 考察过公共理性的本性并大致概述过如何消解在尊重公共理性限制时的表面性悖论之后,我现在转向公共理性的内容。这一内容是通过我称之为的"政治的正义观念"而系统表述出来的,我假定,它大致具有自由主义的品格。我这样讲有三层意思:第一,它具体规定着某些基本的权利、自由和机会(即立宪民主政体所熟悉的那些权利、自由和机会);第二,它赋予这些权利、自由和机会以一种特殊优先性,尤其是相对于普遍善和完善

⑨　在此,我接受康德式的(而不是康德的)观点:即认为,我们在自由而明智的理性与反思基础上所认肯的东西,即是我们自由认肯的东西;而在我们的行为表达我们自由认肯的东西之范围内,我们的行为就是自由放达的。自由在最深刻的层次上呼唤着我们在我们的言行中表达理性的自由,它包括理论理性的和实践理性的自由。从根本上说,自由的限制,即是对我们理性的限制:即,对我们理性发展和教育的限制;对知识和信息的限制;以及对它所能表现出来的行动范围的限制。因此,我们的自由依赖于周围的制度情景和社会情景之本性。

论价值的优先性;第二,它认肯各种确保着所有公民能有效利用其基本自由和机会的充分并适用于所有目的的手段。第一讲第一节之一和之二所陈述的两个原则,即是对上述意思的一般性描述。但人们可以用不同的方式来看待这些因素中的每一种,所以便有着许多自由主义。

我说正义观念是政治性的观念,也有这三层意思(第一讲第二节):它的构成只适用于社会的基本结构,及其主要的、作为统一之社会合作图式的政治、社会和经济制度;它的表达不依赖于任何更为广博的完备性宗教学说或哲学学说;它是按照根本性政治理念而精心论证的,我把这种根本性政治理念看作是隐含在民主社会的公共政治文化之中的。

2. 现在,根本的问题是,一种自由主义的政治观念除了其正义原则之外,还包括各种探究指南(guidelines of inquiry),这些指南具体规定着各种与政治问题相关的推理方式,和检验各种与政治问题相关的信息标准。没有这些指南,我们就无法运用各种实质性的原则,而且也会使政治观念落入不完善和零碎。*224* 故而,这一观念有两个部分:

(1)第一,关于基本结构的实质性正义原则;

(2)第二,各种探究指南:即推理原则与证据规则。按照这些原则和规则,公民们便可决定能否恰当运用实质性原则,并确认那些最令他们满意的法律和政策。

因此,自由主义的政治价值也同样有两种:

(1)第一种是政治正义的价值,它属于基本结构的正义原则:即平等的政治自由和公民自由的价值;机会均等;社

会平等与经济互惠的价值；让我再补充共同善的价值，以及所有这些价值所必需的各种必要条件。

(2)第二种价值是公共理性的价值，它属于公共探究指南，也使这种探究成为自由的和公共的。在这里，它还包括诸如合乎理性和随时准备尊重公民(道德)义务一类的政治美德，这些公民的美德有助于使有关政治问题的理性的公共讨论成为可能。

3.正如我已经说过的那样，关于宪法根本和基本正义的问题，基本结构及其公共政策都可以向全体公民证明其正当合理性，这是政治合法性原则所要求的。对此，我们再补充一点：在提出这些证明时，我们只诉求于现时为人们所接受的常识性普遍信念和推理形式，以及当下不存在争议的那些科学方法和结论。自由主义的合法性原则使这一点成为具体规定公共探究指南的最合适方式(如果不是惟一的方式)。在此情形中，我们还有什么样的其他指南和标准呢？

这意味着，在讨论宪法根本和基本结构问题时，我们不会诉求于完备性的宗教学说和哲学学说，不会诉求于作为个体或联合体成员的、我们视之为完整真理的东西，也不会诉求于诸如那些苦心孤诣的普遍之经济理论——如果这些经济理论产生争议的话。为我们认肯正义原则及其在宪法根本与基本正义中的应用提供基础的那种知识和推理方式，都将尽可能地依赖于现在已为公民广泛接受或普遍适应于公民的那些朴素真理。否则，政治观念就不能提供一种公共的证明基础。

如我将要在稍后第五节中考察的那样，当我把政治观念的实质性内容和探究指南合起来考虑时，我是想使其完善。这意味着，该观念所具体规定的各种价值能够达到适当的平衡，或形

成适当的结合，或适当地联合起来。所以，只有这些价值才能给所有的或者说差不多所有的涉及宪法根本与基本正义问题的问题提供一个合乎理性的公共答案。就公共理性的解释而言，我们必须有一个合乎理性的答案，或者认为我们可以逐步找到一个合乎理性的答案，一个对所有或差不多所有这些情况的合乎理性的答案。我将告诉人们，如果一政治观念满足这些条件，则该政治观念便是完善的。

4.在公平正义中，而且我认为在许多其他的自由主义观点中，公共理性的探究指南及其合法性原则，与正义的实质性原则有着相同的基础。这意味着，在公平正义中，原初状态的各派在采用基本结构之正义原则时，必须同时采用那些应用这些规范的公共理性指南和标准。对这些指南的论证和对合法性原则的论证，与对正义原则本身的论证极为相同，也同样有力。各派在确保他们所代表的那些个人之利益时，都坚持用可以理性地期待为他们所代表的那些个人接受的判断和推论、理性和证据，来指导实质性原则的应用。倘若各派不坚持这一点，他们就不能作为受托者做出负责的行动。因此，我们要有合法性原则。

因而，在公平正义中，公共理性的探究指南与公平的原则基本上具有相同的基础。它们乃是同一协定的诸配套部分。任何 226 公民或公民联合体，都没有理由享有这样的权力。在个人的或联合体的完备性教义指导下，运用国家权力去决定宪法之根本。当他们被平等地代表时，没有哪个公民会赋予另一个人或联合体以这样的政治权威。因此，任何这类的权威在公共理性中都是没有根基的，合乎理性的完备性教义认可这一点。

5.请记住：政治自由主义是一种观点。它具有多种形式，这取决于它所使用的实质性原则，以及那些探究指南是如何设定的，这些形式共同具有自由主义的实质性正义原则和一种公共

理性的理念。而在这些限制内,内容和理念则可能发生改变。

必须强调指出,接受公共理性的理念及其合法性原则,并不意味着接受某一特殊自由主义的正义观念,乃至那些规定其具体内容的最终原则的细则。我们可以对这些原则作出区分,还可以一致接受某一观念之较为普遍的特征。我们可以一致同意,自由而平等的公民分享着政治权利,而作为理性而合理的公民,他们有一种诉求于公共理性的公民义务;然而,我们对究竟哪些原则是最合乎理性的公共理性证明之基础这一点,却难以归宗为一。我所讲的"公平正义"的观点仅仅是一种政治自由主义观念的一个范例,其特殊内容并不是对这 -观点的界定。

公共理性之理想的关键是,公民将在每个人都视之为政治正义观念的框架内展开他们的基本讨论,而这一政治正义观念则建基于那些可以合乎理性地期待他人认可的价值,和每个人都准备真诚捍卫的观念上。这意味着,我们每一个人都必须具有、且准备解释我们认为可以合乎理性地期待其他公民(他们也是自由而平等的)与我们一道认可的那些原则和指南的标准。就何时能满足这一条件而言,我们必须有某种我们准备陈述的检验标准。在其他地方,我也提到了那些作为标准的价值,这些

227 价值是通过人们在原初状态中有可能一致同意的那些原则和指南而表达出来的。但许多人则会倾向于另一种标准。

当然,我们可能会发现,实际上别人并没有认可按我们的标准所选择的那些原则和指南。这一点也是可以预料的。但这一理念告诉我们,我们必须有这样一种标准,单单是这一点就已经给公共理性规定了很重要的规条。人们可以公共理性地说,并非任何一种价值都能经得起这种检验,或者说,并非任何一种价值都能成为一种政治价值,而且也并不是任何一种政治价值的平衡都合乎理性。公民们对于那种最合适的政治观念也会有不

同看法,这是不可避免的,而且也常常让人高兴,因为公共政治文化必定导致某些可以用不同方式来加以发展的不同的根本性理念。它们之间长期存在的有序竞争,乃是寻找哪一种理念最合乎理性——如果有的话——的最为可靠的方式。

第五节 宪法根本的理念

1.我们在前面(第四节之三)讲过,要找到一种完善的政治观念,就需要确认一类该观念的政治价值可以提供理性答案的基本问题。我提出,宪法根本与基本正义问题就属于这类问题。兹解释如下:

> (1)具体规定政府之一般结构和政治运行过程(包括立法、执法与司法权;多数人统治的范围)的根本原则;以及——
>
> (2)立法的大多数人所尊重的公民的平等之基本权利和自由,诸如选举的权利和参与政治的权利、良心自由、思想和结社自由、以及法规保护。

这些问题都很复杂,我只是提示一下其意蕴而已。然而从 228 属于下述两项的宪法根本之间,存在着一种重要的区别:(1)具体规定政府一般结构和政治过程之根本的;(2)具体规定公民的平等之基本权利和自由的。

2.我们可以用各种不同的方式来详细说明第一种宪法根本。总统与内阁政府间的差异可作为显证。但是,一旦这种差异分歧得到解决,下面一点就至关重要:即仅仅作为一种经验现象而出现的政府结构的改变,表明政府结构是根据政治正义或

普遍善的要求而改变的，而不是受某一个可能暂时占上风的党派或集团的政治利益驱使的。当政治结构的这种改变不是根据政治正义的要求而产生的时，当这些改变被认为是有利于某些党派而不利于另一些党派时，围绕政府结构所经常展开的争议便带来政治危机，并可能导致削弱立宪政府之根基的不信任和动乱。

与之相对，第二种宪法根本关涉到大批基本权利和自由，而且只能以一种方式来具体规定，其调整幅度的变量也相对小一些。良心自由和结社自由，言论、选举和就业自由的政治权利，它们的特征在所有自由政体中都可以用多少有些相同的方式来描述。

3. 请进一步注意下述两种原则之间的一个重要区别：一种是具体规定着平等基本权利和自由的正义原则；另一种是调节着基本分配正义问题——诸如移居的自由、机会均等、社会和经济的不平等、自尊的社会基础——的原则。

一种具体规定基本权利和自由的原则包括第二种宪法根本。但是，如果说机会均等原则确实是这种根本的话，那么，一种要求至少有移居自由和选择职业的自由、以及机会均等的原则(正如我已经详细阐述的那样)就超出了这一宪法根本的范围，而且也不是这类宪法根本。同样，尽管给所有公民的基本需求提供最起码的满足也是宪法根本的一项内容，但我所谓的"差异原则"却有更高的要求，也不是这种宪法根本的内容。[10]

229

4. 包括基本自由的原则与包括社会和经济之不平等的原则

---

⑩ 关于机会均等，请见《正义论》，第72页以后。关于差异原则，见同书，第13节。尽管对主张或反对机会均等和差异原则之理由的政治讨论并不是宪法根本的内容，但却属于基本正义的问题，故尔，得由公共理性的政治价值来决定。

之间的区别，并不是前一种原则表达政治价值，而后一种原则却不表达政治价值。两者都表达政治价值。毋宁说，社会的基本结构具有两种相互协调的作用，包括基本自由的原则具体规定着第一种作用，而包括社会和经济之不平等的原则则具体规定着第二种作用。在第一种作用中，结构具体规定和确保公民的平等基本权利和自由，并制定正义的政治程序。在第二种作用中，它建立了适合于自由而平等之公民的社会与经济正义的背景制度。第一种作用关涉人们如何获取政治权力、以及该政治权力的行使限制。我们希望通过诉诸于那些可以提供一种公共证明基础的政治价值，至少可以解决这些问题。

包含基本自由的那些宪法根本是否令人满意？这一点在宪法安排的表面上是可以或多或少见出的，也可以从这些宪法安排是怎样被看作是发挥实际作用的这一点上多少有所发觉。但包含适合经济之不平等的那些原则之目的是否已经达成？确定这一点要困难得多。这些问题差不多总会产生各种具有广泛差异的理性意见，它们有赖于复杂的推论和直觉判断，这些推论和判断要求我们揆测有关该课题的复杂社会信息和经济信息，而对这一课题，人们还了解甚少。因此，尽管这两类问题都是按照政治价值来讨论的，但我们还能期待人们对基本权利和自由是否实现的问题，比他们对社会和经济正义的原则是否实现的问题能达成更多的一致。这并不是一种有关何为正确原则问题的 *230* 差异，而只是了解这些原则是否实现的一种难度上的差异。

总而言之，我们有四个方面的根据，将基本自由所具体规定的宪法根本与控制社会和经济之不平等的原则区别开来：

(1)两种原则具体规定了基本结构的不同作用。

(2)更为迫切的是解决那些涉及基本自由的根本内容。

(3)告诉人们这些根本内容是否被实现要容易得多。

(4)在基本权利和自由应该如何的问题上达成一致——当然不是在每一个细节上,而是对其主要纲领达成一致——则更为容易。

这些考虑说明了为什么我们要把移居自由和职业选择自由、以及包含着公民基本需要的社会最低限度看作是宪法根本的内容,而对机会均等和差异原则却不必如此的缘由。

在此,我想指出,如果政治的正义观念包括了这些宪法根本内容和基本正义问题——就目前来看,这是我们的全部目的所在——则它就已经具有极其重要的意义,即使它对许多立法机构必须有规则地加以考虑的那些经济问题和社会问题涉及甚少也罢。要解决这些较为特殊而琐碎的问题,通常更合理的做法是,超越这种政治观念及其原则所表达的那些价值,并乞助于这一观点并未包括的那些非政治价值。但是,只要对那些被人们合乎理性地视之为公平的宪法根本和已确立的政治程序达成了坚定的一致,自由而平等的公民之间所志愿形成的政治合作和社会合作就可以得到正常维持。

231

第六节 最高法庭作为公共理性的范例

1.本讲伊始(第一节之二)我便谈到,在具有司法复审[制度]的立宪政体中,公共理性乃是其最高法庭的理性。[⑪] 现在我对这一说法概略地谈几点意见:第一,公共理性很适合于作为法

⑪ 这并不是一个定义。我假定,在一秩序良好社会里,有两种或多种重叠。我感谢詹姆斯·弗莱明,在我系统阐述本节的许多观点时,他给了我有价值的指导。

庭在履行其作为较高法律的最高司法解释者而非最终解释者之角色时的法庭理性；[12] 第二，最高法庭是政府的一个分支机构，它起着公共理性之范例的作用。为厘清这些观点，我简要地提出立宪主义的五个原则。[13]

第一个原则是洛克在《政府论》所作的区分，即在人们建立一个新政体的选举权力跟政府官员的日常权力、全体选民在日常政治中所行使的权力之间的区分。人民选举权（该书第二章，第134节，第141节）建立了一个规导日常权力的框架，而只有当现存政体已经解散时，它才开始发挥作用。

第二种区分是较高的法律与普遍法之间的区分。较高的法律是人民选举权力的表达，具有我们人民之意志的较高权威；而普遍的立法则具有国会之普遍权力和全体选民之普遍权力的权威，也是国会和全体选民之普遍权力的表达。较高的法律约束并指导着这种普遍的权力。

作为第三个原则，民主宪法乃是以某种确定方式来管理自己的国家的政治理想的较高法律的原则表现。公共理性的目的是准确地表达这种理想。政治社会的某些目的——如建立正义，促进普遍福利——可以在［宪法的］序言中加以陈述，而某些限制则可陈述于权利法案，或蕴含在政府框架——即法律与法 232

⑫　在此，我特别得益于布鲁斯·艾克曼的《宪法政治学与宪法》一文（载《耶鲁法学杂志》，第99期，1989年12月），以及他新近出版的《我们之为人民：基础种种》一书（麻省剑桥：哈佛大学出版社，1991），第一卷。

⑬　在这里，我依据于约翰·阿格雷斯托的《最高法庭与立宪民主》一书（伊达卡：康奈尔大学出版社，1984），特别是该书第45—55页；还有斯特芬·霍尔姆斯的《钳制规则与疏漏的政治学》和《预先承诺与民主的悖论》两文，均被收入琼·埃尔斯特和俞翁·斯勒格斯达德合编的《立宪主义与民主》一书（剑桥：剑桥大学出版社，1987）；以及琼·埃尔斯特的《尤利西斯与赛林斯》一书（同上出版社，1979），第81—86页、第88—103页。在我的解释中绝无任何虚构杜撰。

律的平等保护之恰当过程——之中。它们均属于政治价值及其公共理性之列。较高法律的这种原则表达，将会得到广泛的支持，而且由于这样或那样的原因，它最好不要附带许多细节和限制性条款。在各种基本制度中，应该使人们能很轻易地了解其基本原则。⑭

第四个原则是，借助一部获得民主承认并带有权利法案的宪法，公民实体一劳永逸地确定某些宪法根本内容，比如说，平等的基本政治权利和自由、言论和结社的自由、以及保证公民安全和独立的那些权利和自由——诸如，移居自由和职业选择的自由、法律规则的保护。这就确定了普遍的法律是由自由而独立的公民以某种方式制定的。正是通过这些固定的程序，人民才能表达他们合乎理性的民主意愿——哪怕他们不想表达这种意愿。如果没有这些程序，他们就决不会有这种意愿。

第五个也即最后一个原则是，在一立宪政府里，最终的权力不能留给立法机构、甚或最高法庭，它们仅仅是宪法的最高司法解释者。最终的权力是由三个权力分支（即立法、司法、行政之三权分立——译者注）所共同掌握的，这三个权力分支处在一种恰当指定的相互关系之中，每一个权力分支都对人民负责。⑮现

⑭ 在各种其他原因中，由于这些原因，我设想，机会均等的原则和差异原则不是宪法的根本内容，正如我所说过的那样，尽管在公平正义中，它们也是基本正义的问题（第五节之三）。

⑮ 我的这种讲法，依据于林肯总统在其多次演讲和他与道格拉斯的争论中对德雷德·司考特的评论（1857）所表达的观点，见唐·弗伦巴切尔编：《林肯：演说与作品》一书（纽约：美国图书出版公司，1989），第392页以后、第450页以后，第524页以后，第714—717页以后；还有他的第一次就职演说（1861），见同上书，第2卷，第220页以后。关于林肯观点的解释，见亚里山大·必克尔：《最少危险的分权》一书（纽约：巴布斯—梅利尔出版公司，1962），第65—69页，第259—269页；阿格雷斯托：《最高法庭》一书，特别是第89—95页，第105页，第128页以后；和唐·弗伦巴切

在，人们应当承认，选民的绝大多数在长期趋势中最终可以使宪 233 法符合其政治意志。这仅仅是一个关于政治权力本身的事实。不可能绕开这个事实，甚至不可能绕开那些试图永久性地固定基本民主保障的防御性条款。任何立宪程序都有可能被滥用或歪曲，用来制定违反基本立宪民主原则的法规。[16]正当而公正的宪法与基本法的理念总是通过最合乎理性的政治正义观念来确定的，而不是由实际政治过程的结果所确定的。现在，我转向下面（第六节之四）所提出的问题。

2. 因此，立宪民主是双重性的：它既把选举权力与普通权力区别开来，也把人民的较高法律与立法机构的普通权力区别开来。国会的至上权力被否定。

最高法庭适合于这种双重性的立宪民主理念——即一种保护较高法律之制度设置的理念。[17]通过运用公共理性，法庭将使法律免受短暂的大多数立法的腐蚀，或者更有可能遭受的组织化的和占据优势地位的狭隘利益的腐蚀，这种狭隘的利益善于投机取巧。假如法庭能发挥这种作用并有效运作，[18]那么，说它 234

尔：《林肯：在文本与语境之中》一书（斯坦福：斯坦福大学出版社，1987），特别是第20—23页，第125页以后，第293页。

[16] 同样，也不能长期保证所有的探究程序、甚至是科学与学术研究的探究程序都能揭示真理。正如我们在第三讲第八节结尾处所评论的那样，我们无法定义真理是由那些可能在理想化共识中确立的信念所给定的，不论这种理想化共识延伸得多么遥远。

[17] 见艾克曼的《立宪政治学与立宪》一文，见前引杂志，第464页以后；及其《我们之为人民》一书，第6—10页。

[18] 必须说明，历史地看，法庭常常可悲地失去这种作用。最高法庭1798年所确立的关于外国人与扰乱社会治安的法令便是如此，只需提到德雷德·司考特（1857年），人们就会明白这一点。由于把这些法令解释为一种资本主义自由的特许契约，而不是解放了的奴隶的自由权，因而削弱了重建修正案的力量，从洛切勒（Lochner，1905）到早期新政时代，法庭的所作所为，大多如此。

直截了当地反民主是不对的。就普遍法而言，它确实是反大多数人原则的，因为具有司法审查[制度]的法庭可以认为，这种法律是违宪的。但尽管如此，人民的较高权威组织仍然支持它。当法庭的各种决定在合乎理性的意义上符合宪法本身、符合宪法的修正条款以及符合在政治上目前授权的宪法解释时。就较高法律而论，法庭并不反对大多数人原则。

试假设，我们一致同意，我们宪法史上三个最富有革新意义的时期分别为宪法创建、宪法重建和新政时期。[19] 在这里，重要的是所有这三个时期都依赖于、且仅仅依赖于公共理性的政治价值。宪法及其修正过程、力图消除奴隶制的祸因的重建修正案，和现代积极分子所谓的新政福利国家，似乎都适合于这一描述，尽管人们要了解这一点尚需假以时日。然则，如果我们认为这一描述正确，并把法庭看作是较高法律的最高司法解释者——虽然它不是较高法律实体的最终解释者，那么关键就在于，公共理性的政治价值给法庭提供了解释的基础。政治正义观念包括较高法律述及的根本性问题，并阐明了那些可以借之决定这些根本性问题的政治价值。[20]

当然，有些人会说，与权利法案根本无干的国会最高机构高于我们的双重政体。它给这种双重图式中较高法律所力图确保的那些政治价值提供了更为坚定的支持。一方面，某些人可能会认为，由宪法确立基本权利的条款项目更好，就像德国宪法所

---

[19] 在此，我遵循艾克曼在其《立宪政治学与宪法》一文中的解释，特别是他在(同前引杂志)第486—515页上的解释；以及他在《我们之为人民》一书的第三至第六章各处所作的解释。

[20] 见萨缪尔·弗里曼的《原始意义、民主解释和宪法》一文，载《哲学与公共事务》杂志，第21期(1992年冬季号)，第26页以后和第36页以后，他在这些地方讨论了上述问题。

做的那样。德国宪法把这些权利置于修正的范围之外，甚至不允许人民和德国的最高法庭对之作出修正，而强化这些权利则可能被说成是不民主。宪法确立具有这样的结果。如果依据合乎理性的政治正义观念来判断这些政体，它们可能要优于双重 235 政体，在后者中，基本问题是通过我们之为人民的较高法律来加以解决的。[21]

应该强调指出，政治自由主义本身并不申认或否认这些要求中的任何一种要求，所以我无须讨论这些要求。在此，我们的观点仅仅是，不管如何解决这些问题，政治正义观念的内容都包括了公共理性的价值，而正是诉求于这些公共理性价值，我们才能判断这三种政体的优点。

3.现在，我们转向第二点：法庭的作用不仅是辩护性的，而且通过发挥其作为制度范例的作用，还应对公共理性发挥恰当而持续的影响。[22] 这首先意味着，公共理性是法庭履行的惟一理性。它是惟一可在其面上体现理性创造的政府分支，而且是理性惟一的创造表现物。当宪法根本和基本正义发生危机，公

㉑ 罗伯特·达尔在其《民主及其批评者》一书（纽黑汶：耶鲁大学出版社，1989）中讨论了这些民主制度形式的相对优点。他在某些方面批评了英国的国会体制（即："威斯特敏斯特模式"）（第156—157页）；尽管他也批评了司法审查制度（第187—191页）；但他认为，没有任何一种方式是能够普遍解决如何保护根本权利和根本利益这一难题的最佳方式。他说："在缺乏一种普遍最好的解决方式的情况下，特殊的解决方式需要适应一特殊国家的历史条件和经验、政治文化以及具体政治制度。"（第192页）我倾向于同样这种说法，也感谢丹尼斯·汤普逊纠正了我早些时候对达尔观点的误解。

㉒ 通过最高法庭进行司法，不是发挥这一作用的惟一制度。根本的是，其他社会安排也发挥着同样的作用，比如，通过一种有序的公共金融选择制度和对私人基金的限制，就可取得公平的政治自由价值，或者至少是朝这一方向极大地推进政治的运作过程。见《正义论》，第224—227页，和该书第八章第七节之二，分别见第324—331，第356—363页。

民和立法者都可以合情合理地投他们较具完备性观点的一票；他们无须通过公共理性来证明为什么要这样投票，或者为什么在他们整个决定过程中，他们的投票使其理由符合于并适合于一种连贯的立宪观点的正当合理性。法官的作用仅仅是发挥这种政治作用，并在发挥这种政治作用时，除了政治理由和政治价值之外，再无任何其他的理由和价值。除此之外，他们还将按照据他们认为是宪法之案例、实践、和传统，以及在宪法上具有重大意义的历史文本所要求的去做。 237

说最高法庭是公共理性的范例，也意味着努力开创和表达他们所能提出的合乎理性的意见——即他们所能开创和表达的最佳宪法解释——乃是法官的一项任务（当然是运用他们有关宪法和宪法法则所必备的知识）。在这里，所谓最佳解释，乃是一种最适宜于这些宪法材料之相关内容的解释，也是一种最能根据公共正义观念或该观念的一种理性变异观念来证明宪法内容之正当合理的解释。在进行这种解释时，我们可以期待法官们能够并实际诉求于公共观念的政治价值——无论宪法本身何时公开地或隐含地求助于这些政治价值，比如说，在保证宗教信仰自由或法律的平等保护之权利法案中。在此，法庭的作用乃是理性之公共性的一部分，也是公共理性之广泛作用或教育作用的一个方面。

诚然，法官们不能求助于他们自己的个人道德，也不能求助于普遍的道德理想和道德美德。他们必须把这些东西看作是与己无关的。同样，他们也不能求助于他们或其他人的宗教观点或哲学观点。相反，他们必须诉求于他们认为是属于有关公共观念及其政治正义价值和公共理性之最合乎理性的理解的那些政治价值。这些价值是他们真诚相信的价值，一如公民义务所要求的那样，他们真诚地相信，我们可以合乎理性地期待所有理

性而合理的公民都认可这些价值。[23]

但是,诚如我所说过的(第四节之五),公共理性的理念并不 237 意味着法官能够在有关宪法理解的细节上达到相互一致,一如公民之间对此类问题的判断难以达成一致一样。然而,他们必定是、且看起来也是在按照被他们视为政治观念之相关部分、或他们真诚相信可以给予一般辩护的观念来解释同一部宪法的。法庭作为宪法之最高司法解释者的作用,假设了法官们禀有政治观念,而且他们有关宪法根本的观点使他们多少相同地认定基本自由的主要范围。在这些情况下,至少法庭的决定可以成功地解决最具根本性的政治问题。

4.最后,法庭作为公共理性之最高范例的作用还有第三个方面:即在公共论坛上赋予公共理性以生动性和有效性。它正

---

[23] 关于法官该做什么的解释,看起来好像与罗纳尔德·德沃金在下列作品中所陈述的观点相同:见其《疑难案例》一文,收入其《严肃地对待权利》一书(麻省,剑桥:哈佛大学出版社,1978),或者《法律帝国》(麻省,剑桥:哈佛大学出版社 1986),第七章;除此之外,还可能有一篇附文。我已经讲过,在解释宪法时,法官应该诉求于公共的政治正义观念所包括的、或者至少是某种能为人们承认的该观念之变异形式所包括的那些政治价值。法官能够诉求的价值限于人们理性地相信是由该观念或它的变异形式所包括的价值之内,而不是由一般道德观念所包括的那些价值,甚至也不是由政治道德观念所包括的那些价值。后来,我认为这还是太过于宽泛。因此,尽管诉求于基本需求所具体规定的社会最底限度是合适的(如果我们接受弗兰克·米切尔曼在其《福利权利与立宪民主》一文[刊于《华盛顿大学法学季刊》,1979年夏季号]中所陈述的观点的话),这种诉求也不能指向差异原则,除非它在一法规中代表一种指南(第五节之三)。我相信,德沃金认为,惟有他的合适要求才会导致大体相同的结论——当他用这种合适要求将解释与发明区别开来时,而且他也以为,一种合乎理性的解释足以表明已经隐含在法律中的意思,该法律是在政治观念或人们承认的该观念之变异形式的范围内被准确表达出来的。对此,他也许是对的,但我不敢肯定。除了合适与否之外,我倾向于认为,为了使法庭的决定成为恰当的司法决定,需要一种属于公共的政治正义观念或能为人们承认的该观念之变异形式的范围内的解释。我怀疑,我的这一观点在实质上不同于德沃金的观点。

是通过其关于根本政治问题的权威性判断来发挥这一作用的。当法庭以一种合乎理性的方式清楚而有效地解释宪法时，它便发挥了这种作用，而当它未能如此时(我们的法庭常常如此)，它便成了政治争议的中心，而解决这些政治争议的手段则是政治价值。

宪法并不是法庭所说的那样。相反，它是人民通过其他机构持续不断地努力行动并最终允许法庭所表达的那个样子。对238 宪法的特殊理解可能是法庭经由各种修正处理过的，或者是经过一种广泛而持久的大多数表决所形成的，如同新政时期的情况那样。[24] 这便提出了一个问题：法庭是否必须要把废除第一修正案、且使某一特殊宗教成为国教并由此导致各种废除以往修正案之后果的修正案，或者一次想要废除第十四修正案及其对法律的平等保护的修正案，作为一次有效的修正来加以接受？[25] 如我前面讲过的那样，那种认为假如人们依照宪法而行动，则这类修正就有效的说法，乃是一种陈词滥调。但是，如果一个修正案是通过宪法第五条款的程序来制定的，这一点就足以使之成为有效的吗？[26] 法庭或执行机构又有何理由(假定这一修正案胜过其否决案)，将满足这一条件的修正案看作是有效的呢？

---

[24] 见艾克曼的《立宪政治学与宪法》一文，前引杂志，第510—515页；和他的《我们之为人民》一书，第五章。

[25] 艾克曼提出，对双重性民主的承诺，意味着法庭必须把它作为有效的修正予以接受，而我则要否认这一点。当艾克曼说，如果他属于确立权利法案的那一代人，他会为此感到自豪，也会创造一种更为理想的政体时，他认为，确立宪法是与我们的双重性民主理念相对立的。见《我们之为人民》一书，第319—322页。

[26] 我感谢斯特芬·马西多，他富有价值的讨论使我得以提出这个问题。见其《自由主义的美德》一书(牛津：克拉伦敦出版社，1990)，第182页以后。我在此所讲的，与他在该处所讲的相似。

让我们考虑下述理由：一次修正并非只是一次改变。修正的理念之一，是为了使基本宪法价值适应于不断改变的政治环境和社会环境；或者说，是为了使合并后的宪法对这些价值有一种更广阔更具包容性的理解。[美国宪法]与内战相关的三次修正都是如此，如同十九世纪的修正案允许妇女有投票权一样，平等权利修正案也试图作出同样的修改。在首次奠基性的宪法确立中，《独立宣言》和宪法中的平等理念跟受压迫种族的私人奴隶现状之间形成尖锐对立，还有财产所有权对投票选择权的限制，妇女的选举权也被完全否认。历史地看，这些修正使宪法更符合其原初允诺。[27] 另一种宪法修正案的理念认为，应使基本制度逐步消除其各种随宪法实践的深入而渐渐暴露出来的缺陷。因此，除第十八次宪法修正之外，其他多次宪法修正或关涉到政府的制度设计，如第二十二次宪法修正案只允许总统行使两项权力；或关涉某些基本政策问题，如第十六次宪法修正案授予国会以征收收入税的权力。这些一直都是宪法修正的作用所在。 239

这样，法庭就会说，废除第一修正案并以与之相反的法案来代替之的做法，在根本上与世界最古老民主政体的立宪传统相矛盾。因此，这种修正是无效的。难道这意味着人权法案和其他修正案已经确立完成了么？是的，它们是在为漫长的历史实践所证实的意义上被确立起来的。它们可能要以上面提及的那些方式来加以修正，但这决非简单地废除和修正。如果发生这种情况，那它可能是宪法的崩溃，[28] 或者可能是一种确切意义

---

[27] 见朱迪·斯克拉在其近著《美国公民：包容的寻求》一书（麻省，剑桥：哈佛大学出版社，1991）中对这一历史所作的流畅而简明的解释。

[28] 这是萨缪尔·弗里曼在其《原初意义、民主解释和宪法》一文（见前引杂志，第41页以后）中所使用的术语，在该文中，他把自己的观点与艾克曼的观点进行了对比。我从他的探讨中获益匪浅。

上的革命，而不是对宪法的一种有效修正。这种情况并非不可思议。宪法理念及其原则在两个多世纪里的成功实践，对我们现在可以视之为修正的内容定下了种种限制，无论这一点最初是否属实。

因此，在任何重大的宪法改变过程中，无论这种改变合法与否，法庭都必定成为争议的中心。它的作用常常强制政治讨论采取一种原则化的形式，以便根据正义和公共理性的政治价值来谈论宪法问题。公共讨论成了超出权力和地位竞争的讨论。240 这教育了公民，使他们通过集中注意基本宪法问题，来运用公共理性及其政治正义的政治价值。

将这些有关带有司法审查制度的立宪政体中最高法庭的评论总结一下：我强调指出，这些评论并不想为此种司法复审辩护，尽管某些历史环境和政治文化条件也许可以为这种司法复审辩护。毋宁说，我的目的始终是想精心论证公共理性的理念，而为了使这一理念更加明确，我考察了法庭可以发挥公共理性之范例作用的方式。如果说，法庭在这一方面只是一个特例，那么，政府的其他分支机构则肯定能够——只要它们愿意——成为与讨论宪法问题相关的原则论坛。[28]

第七节　公共理性的明显困难

1. 回顾一下第四节之三，我们曾寻求一种政治观念，该政治观念的各种综合性正义价值和公共理性的价值，可以对所有或几乎所有的根本政治问题作出合乎理性的回答。这些根本政治

[28] 关于这最后一点，请见德沃金的《原则论坛》一文，收入其《原则问题》一书（剑桥：哈佛大学出版社，1985），第70页以后。

问题包括宪法根本和基本正义问题。现在我来讨论一下公共理性的几个明显困难。

一个困难是,公共理性常常允许人们对任何一个特殊问题提出多种合乎理性的答案。这是因为有许多政治价值和刻画这些政治价值的方式。这样一来,我们就可以设想,诸种价值的不同结合,或是被不同估量的相同价值,就很容易在一特殊的根本性情况中占据优势。大家都诉求于政治价值,然而却不能达到一致,而且各执一端的并非枝节问题。如果发生这种情况(事实上这种情况常常发生),某些人就会说,公共理性并不能解决问题,在此情况下,公民们就可以合法地以他们认为是令人满意的方式,求助那些诉诸于非政治价值来解决问题的原则。[30] 并不是 241 每一个人都会引入相同的非政治价值,但至少所有的人都会有一种适合于这些非政治价值的答案。

公共理性的理想迫使我们在宪法根本和基本正义的问题上不能这样做。密切的一致很少能达成,而且不管在什么时候,只要在平衡各种价值的过程中发生了分歧,那么,抛弃公共理性实际上都是将之全部抛弃。而且,正如我们在第四节之五所说的那样,公共理性并不要求我们接受非常相同的正义原则,而毋宁是要求我们按照我们所认可的政治观念来进行我们根本性问题的讨论。我们应该真诚相信,我们对这一问题的观点是建立在可以合乎理性地期待每一个人都会认可的政治价值之基础上的。对于全体选民来说,应当这样来规导他们自身,这是一种很高的理想,人们循此意识到之所以不能根本抛弃根本性民主价值,仅仅是因为他们不能达到充分的一致。人们可以对某一根

[30] 肯特·格林瓦尔特似乎倾向于这种观点。见他在《宗教确信与政治选择》一书(纽约:牛津大学出版社,1988)的第六章至第七章中的详细讨论。

本性问题投赞成票，一如对其他任何一个根本性问题一样。而如果公民们是通过诉求于政治价值来讨论这一问题，且公民们的投票表达了他们真诚的意见，那么，这种公共理性的理想就可以继续得到维持。

2.第二个困难关涉到通过投票来表达我们的真诚意见所包含的意义。让我们说，我们尊重公共理性及其合法性原则，只要下列三个条件得到满足：(1)我们非常重视公共理性所规定的这一理想，并通常给予这一理想以至高无上的地位；(2)我们相信，公共理性是恰当而完善的，也即至少对绝大多数根本性问题——有可能的话，对所有根本性问题——来说，惟有政治价值的结合和平衡才能合乎理性地表明答案；最后(3)我们相信，我们所提出的特殊观点和建立在这种特殊观点之上的法律或政策，表现出这些价值达到了一种合乎理性的结合和平衡。

242 但这样一来便产生了疑问：我们始终都在假定，公民们认肯完备性的宗教学说和哲学学说，而许多人则会认为，非政治的价值和超验的价值才是政治价值的基础。这种信念不是使我们对政治价值的诉求变得不真诚了么？没有。这些完备性的信念与上述三个条件是完全一致的。我们认为政治价值具有某种更深刻的背景，这并不意味着我们不能接受这些政治价值，或不认肯尊重公共理性的那些条件，一如接受几何学的公理并不意味着我们不接受那些定理一样。而且，我们之所以会接受那些公理本身，是由于在很大程度上它们导致了那些定理，其他类似方面也是一样。[31]

---

[31] 这是一个重要的观点：即认为，我们必须把演绎秩序与证实秩序区别开来。推演、论证、设计各种陈述能够如何相互联系的秩序，在它以一种清晰而明确的方式来阐释这些联系时，公理或原则便昭然若揭。一种诸如原初状态的观念在同样的方

在认肯这三个条件时，我们接受那种诉求于政治价值的义务，如同接受采取某种形式的公共辩论的义务。由于制度和法律永远是不完善的，所以我们可以把这种辩谈形式看作是不完善的，而且无论如何都缺乏我们的完备性学说所阐明的那种完整真理。而且，这种辩谈之所以看起来可能会很肤浅，是因为它并不能阐明我们相信我们的观点所依赖的那些最基本的依据。然而，我们认为，我们有各种有力的理由遵守这种辩谈——假如我们对其他公民确实负有公民义务的话。毕竟，他们和我们一样都对辩谈之不完善性有着同感，哪怕是基于不同的 243 理由，一如他们坚持不同的完备性学说、并相信不同的未经说明的理由一样。但是，惟有这种方式、且惟有通过接受这种政治——在市民社会里，这种政治永远不会受我们视之为完整真理的指导——我们才能实现由合法性原则所表达的理想：即按照可以理性地期待我们大家都认可的那些理性来与别人一起过政治生活。

面也是明确可识的，它使我们能够把公平正义表述为具有一种确定统一性的观念。但是，那些证明规范性观念的正当合理性；还有那些使我们相信它是合乎理性的观念的那些陈述，可能具有很高的演绎秩序，也可能不是如此。如果我们按照各种原则和确信如何有力地证实了导致这些原则和确信的学说这一点，来确定这些原则和确信的等级地位，那么，在这一证实秩序中具有很高地位的原则和确信，在演绎秩序中就可能处于很低地位。反思平衡的理念允许任何普遍性层次的确信可以提供各种支持理由。所以，在一种具有良好表述的学说中，演绎秩序就可以是清楚的（只要存在这样一种演绎），但是，证实的秩序却是另外一个问题，且必须由恰当的反思来决定。即便是在这个时候，我们又如何告诉人们这一点呢？一旦我们作出这种区分，就没有任何理由认为，那些认肯宗教观点或哲学观点的人在不认肯公共理性时，不可能是真诚的。人们可能会认为，怀有宗教信仰的人会阻碍我们把演绎秩序与证实秩序区别开来。然而，就他们的实际情况而言，他们并不需要从上帝存在开始，演绎秩序与证实秩序是一样的。这两种秩序之间的观念性区分，并不意味着它们不可能是同质异构的。

公共理性所要求的是，公民能够根据一种政治价值的理性平衡来相互解释清楚他们的投票选举行为，每一个人都明白，公民们当然会认为他们所坚持的合乎理性之完备性学说的多元性，能为这些政治价值提供更深刻的、且常常是超验的背景支持。在每一种情况下，对个体公民来说，究竟该认肯哪一种学说，则是一个良心问题。确实，每一公民所主张的政治价值平衡都必须合乎理性，而且一个人也可以被他人看作理性的；但并不是所有的平衡都相同。只有那些与公共理性相冲突的完备性学说，才是无法支持政治价值之理性平衡的学说[32] 然则，假定这
244 些学说实际上支持着一种理性平衡，人们还能抱怨什么？又能提

---

[32] 作为一种解释，让我们考察一个堕胎这个麻烦问题。首先让我们假设，我们所讨论的社会是一个秩序良好的社会，而且我们涉及的是成熟的成年妇女的正常情况。首先明确这种理想化的情况是最好不过的，因为，一旦我们明白这一点，我们就有了一种能帮助我们思考其他情况的指南，这些其他情况迫使我们考虑例外情形。进而，让我们假设，我们是根据这样三种重要的政治价值来考虑这个问题的，这三种政治价值是：对人生的尊重；政治社会长期而有序的再生产，包括某种形式的家庭；最后是作为平等公民的妇女平等。（当然，除了这三种之外，还有其他重要的政治价值）。我相信，这三种价值的任何一种理性平衡，都将使一位妇女有正当合格的权利去决定是否在头三个月内终止怀孕。其理由在于，在其怀孕初期，妇女平等的政治价值高于一切，这一权利需要有实质性的内容和力量。我认为，其他政治价值不影响这一结论。一种理性的平衡可以允许她有一种超出这一结论的权利，至少在某种情况下是如此。然而，我在此并不想一般地讨论这一问题，因为我只想说明行文中所提出的观点，认为任何导向一种政治价值——这些政治价值排除了妇女在最初三个月里决定是否终止怀孕的正当合理的权利——达于平衡的完备性学说，在这一范围内都将是不合乎理性的；而且由于它依赖于其系统阐释的具体细节，它也可能是残忍的和压迫性的；比方说，如果它全然否认这种权利——除了强奸和乱伦的情况之外，就可能是这样。因此，假设这一问题或是一宪法根本问题，或是一基本正义问题，我们就可能会反对公共理性的理想——如果我们从一种完备性学说出发投票赞成人们否定这一权利的话（见第二节之四）。然而，一种完备性学说并不是因为它在一种或多种情况下导致了不合乎理性的结论而成了不理性的学说。在绝大多数时候，它仍可能是合乎理性的。

出什么反对意见呢?[33]

3. 第三个困难在于具体确定公共理性何时能成功解决某一问题。一些人认为,有许多问题公共理性都无法回答。然而,我们却又要求政治的正义观念是完善的观念:其政治价值应该达到一种平衡,以给予所有的或差不多所有的根本性问题以合乎理性的回答(第四节之三)。为了讨论这个问题,我提出几个我所讲的(第一讲第三节之四)"延伸性问题",并认为这些延伸性问题可能无法从政治观念内部出发来给予回答。

由于时间不允许我们解释这些问题,让我回顾一下前面(第一讲第三节之四)谈到过的,我们至少有四个难题。一个难题是将正义延伸到包括我们对未来各代人的义务(包括正义储存的问题)。另一个难题是将正义延伸到那些应用于国际法和各民族间政治关系——即传统的万民法的观念和原则问题。延伸的第三个难题是制定正常医疗保健原则的问题;最后,我们还可 *245* 以追问:正义是否可以延伸到我们与动物的关系和自然秩序之中。正如我已经说过的那样(第一讲第三节之四),我相信,公平正义可以合乎理性地延伸到前三个难题上,尽管我在此无法讨论这些问题。

---

[33] 我认为,我在这里和本书的其他地方所解释的公共理性理念,与格林瓦尔特在其《宗教确信与政治选择》一书中提出的观点一致。我想,他之所以认为自己的观点与我的观点对立,是由于他所解释的哲学的自由主义、及其自由民主理想所表达的那些要求,比我所谓的"政治自由主义"要强烈得多。比如,公共理性的要求属于民主公民的理想,并限于我们在公共政治论坛上的行为,限于我们在宪法根本问题和基本正义问题上的投票方式。而且正如前面行文所表明的,公共理性并不要求公民"放弃他们的宗教确信",并认为这些问题仿佛"它们是从临时拼凑的东西出发,而无视它们目前作为道德思想之基本前提的情况。"(见格林瓦尔特的著作,第155页)的确,这种提示完全与重叠共识的理念相对立。我认为,本书行文与格林瓦尔特在该书最重要的一章(第153—156页)、以及他在该书第三部分所讲的是一致的,在这些地方,他涉猎了诸如在自由社会里进行适当政治讨论一类的问题。

相反，我只想表达我的这样一种猜测：这三个问题可以用一种相似的方式来解决。一些由社会契约传统抽演而来的观点——公平正义即是其中之一——首先假定：在我们所讨论的社会里，个人是具有完整身份的成年人（即该社会公民实体的成员），并由此开始，向前进至其他各代人，向外扩及其他社会，向内则进至那些要求正常医疗保健的人。在这每一种情况下，我们都是从成年公民的身份开始的，并由此开始服从理性法律所要求的某些约束。对动物和其他自然的要求，我们也可以采取同样的步骤，这一直是基督教时代的传统观点。动物和自然被看作是为我们所用并服从于我们习惯的。[34] 这具有清晰明了的优点并提供了某种答案。在此，有大量可以求助的政治价值：如通过保存好自然秩序及其维持生命的各种属性，来促进我们自己的善和未来各代人的善；依照生物学和医学知识，根据动植物对人类健康的潜在应用价值，来培植各个种类的动物和植物；为了公共娱乐的目的和更深刻地理解世界所带来的快乐目的，保护各种自然美景。诉求于这类价值，使我们对动物和其他自然特性作出一种为许多人已经承认的理性回答。

当然，有些人不会接受这些价值，认为单单这些价值不足以解决问题。因此，试设想我们对待世界的态度是一种自然宗教的态度，我们认为单单诉求于这些价值和其他类似的价值，来决定我们与自然世界的关系，是完全错误的。这样做也就是从一种狭隘的人类中心论观点出发来看待自然秩序，而人类应该承担起自然管理者的职责，珍惜一种完全不同的价值系列。在此情形下，我们的态度可能与那些基于神学理由来反对堕胎的人的

246

[34] 见凯思·托玛斯：《人与自然世界》（纽约：伟人书店，1983），该书第一章叙述了基督教时代的观点，而后几章则追溯了肇始于十八世纪的现代态度的发展。

态度极为相似。然而,这两种态度之间也存在一种重要差异:自然界的特征和我们与它的关系,不是一个宪法根本问题或基本正义问题,与我们(第五节)[⑤] 所具体规定的那些问题不一样。它是一个不同的问题,对此,公民们可按其非政治的价值来投票,并以此来说服其他公民。这并不是公共理性所限制的范围。

4.让我们通过陈述何时通过公共理性解决一种基本问题,将这些线索贯通起来考虑。显然,由于公共理性需要在一种既定情况中给出一种合乎理性的答案,所以,假如我们只从公共理性出发,就不能要求它提供任何已选择的完备性学说所提供的答案。尽管如此,公共理性的答案本身又在什么意义上必须是合乎理性的呢?

回答是:即使只以公共理性来判断,这种答案即便不是最合乎理性的,也至少是合乎理性的。但在此之外,或考虑到秩序良好社会的理想情况,我们还希望这种答案在各种合乎理性的完备性学说所留有的余地范围内,能够形成一种重叠共识。我说这种余地的意思是指这样一种范围,每一种学说都能在其中接受(即便犹犹豫豫)公共理性的结论,或是在普遍情况下,或是在某一特殊情况中。一种理性而有效的政治观念可能使各种完备性学说向它自己靠拢,且如果需要,将它们从不合乎理性的学说改造成为合乎理性的学说。但是,即使我们承认会出现这种趋势,政治自由主义本身也不能认为,每一种完备性学说都应在其留有的余地内总是找到公共理性的结论。这种要求超越了公共理性。

---

⑤ 当然,一旦我们的义务和责任包含了对后代和其他社会的义务与责任,这些问题就可能成为宪法根本问题和基本正义问题。

247 同样，我们可以坚持认为，政治观念是公共理性和自由而平等的公民之间正义的政治价值的一种理性表达。由于这一政治观念以基本价值的名义来要求各种完备性学说，所以从政治上讲，那些否定该政治观念的人就有犯不正义的风险。在此，请回顾以下我们在第二讲第三节之三所谈到过的内容：即在承认别人的完备性学说合乎理性时，公民们也承认，在缺乏建立其信仰真理之公共基础的情况下，坚持其完备性观点的做法必然被别人看成正如他们自己对其信仰的坚持。倘若我们这样固执己见，那么，自我辩护的其他人也就会利用不合乎理性的力量来反对我们。

第八节　公共理性的限制

1.最后一个问题有关公共理性的限制。[35] 我已经不时地谈到过这些限制。这些限制意味着，在基本政治问题上，按照各种完备性学说明确给定的理由永远无法进入公共理性。这种学说当然可以给出公共的理性，但这种公共的理性却不是支持该学说本身的理性。我把这种公共性的理解叫做"排斥性观点"。但是，与这种排斥性观点相反，还有另外一种观点，该观点允许公民在某些境况中提出他们认为是根植于他们完备性学说的政治价值基础——假如他们以强化公共理性之理想的方式来提出其观点的话。我们可以把这种公共理性的理解叫做"包容性观点"。

[35] 我非常感激艾米·古特曼和劳伦斯·所罗姆对这些限制的探讨和回应。最初，我倾向于坚持我所谓的"排斥性观点"；是他们说服了我：我的这种看法局限性太大，如主张堕胎主义者（所罗姆的例子）和马丁·路德·金的例子所表明的那样。我没有像他们的回应中所说的那样，充分考虑到这一问题的复杂性。

这样一来,问题就成了我们是应该按照排斥性观点来理解公共理性的理想呢,还是按照包容性观点来理解公共理性的理想?答案是:哪一种观点最能鼓励公民尊重公共理性的理想、并 248 最能确保秩序良好之社会较长远的社会条件,我们便按照该观点来理解公共理性的理想。如果人们接受这一看法,那么,包容性观点便似乎是一种正确的观点。因为,在不同的政治条件和社会条件下,根据不同的学说和实践,这种理想必定要以不同的方式得到发展和实现,有时候是通过看起来像是排斥性的观点,而另一些时候则是通过看起来像是包容性的观点,来发展和实践这种理想。因此,这些条件决定着何种方式最能实现这种理想——或以短期的方式,或以长远的方式。包容性观点允许有这种方式的变化,而对于推进公共理性的理想来说,包容性观点也是我们所需要的一种较为灵活的观点。

2. 解释一下,让我们首先设想一下这种理想情形:我们所讨论的社会或多或少是秩序良好的。其成员承认有一种坚实的各合乎理性之学说的重叠共识,而且它不为任何深刻的争论所动摇。在此情况下,公民们熟悉这种政治观念的价值,且通过诉求于这些价值而最清醒地尊重这种公共理性的理想。除了日常政治的动机以外,他们对其他考虑没有多大兴趣。他们的根本权利已经得到保障,也不存在他们觉得必须去反对的基本的不正义。在这种秩序良好的社会里,公共理性似乎可以遵循排斥性观点。只求助于政治价值,乃是公民尊重公共理性的理想并履行其公民义务的明显的和最直接的方式。

第二种情况是,在接近于秩序良好的社会里,人们在应用其正义原则时,存在着一种严重的争执。假设,随着人们将此一原则应用于全体公民的教育,这种争执涉及机会均等的原则。各种宗教集团相互对峙,某一拥护政府的宗教集团只支持公共教

育，而另一拥护政府的宗教集团则支持教会学校。前一集团把后一种政策看作是与所谓教会和国家的分离不相容的，而后一集团却否认这一点。在这种情况下，那些具有不同信仰的人可能会渐渐怀疑他们各自之间对根本政治价值的忠诚。

249 可以消除这种怀疑的一种方式是，各对立集团的领袖们在公共论坛上讲明他们的完备性学说到底是如何认肯这些价值的。当然，这已是我们考查各种学说如何支持或不支持该政治观念的背景文化之一部分。但在眼下这种情形下，已经赢得人们承认的领袖们应该认肯公共论坛上的事实，他们的这种认肯可能有助于表明，重叠共识不是一种纯粹的临时协定(第四讲第三节)。这种认识肯定会强化人们的相互信任和公共信心，它可能是鼓励公民尊重公共理性之理想的社会学基础中至关重要的一部分。[37]倘若如此，那么在此类情况下，强化该理想的最佳方式，可能是在公共论坛上解释清楚人们的完备性学说如何认肯政治价值的方式。

3. 当某一社会不是秩序良好的社会、且对宪法根本内容存在一种深刻分歧时，就会产生一种极为不同的情形。请考察一下那些在南北战争期间反对南方的废奴主义者，他们认为，当时南方的奴隶制度违反了上帝的法则。请回顾一下，这些废奴主义者早在十八世纪三十年代就鼓动人们进行那场直接的、无回报的和普遍的奴隶解放运动。我假定他们这么做是基于他们凭

250 借宗教根据所提出的种种论证。[38]在此情形下，某些基督教教会

---

[37] 我感谢芳伦斯·所罗姆和森那·西弗林强调指出了这一点。

[38] 关于废奴主义的解释，见詹姆斯·麦克菲逊的《为平等而斗争》一书(普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1964)，第1—8页及全书各处。威廉·彼斯和简·彼斯合编的《反奴隶制论据》一书(纽约：巴布斯梅利尔，1965年版)收集了许多废奴主义者的

的非公共理性就证实了这些明确的公共理性的结论。马丁·路德·金领导的民权运动也同样如此，所不同的是，金诉求于正当宪法所表达出来的那些政治价值，而废奴主义者却不是这样。[39]

作品。威廉·埃勒利·钱宁的《奴隶制》(1836年第3版)尤其具特色，其云："我现在终于从心里有了反对把一个人当作一种财产来占有和使用的有力证据了。按照上帝和正义的旨意，他不能是财产，因为他是一个有理性的、道德的和不朽的存在，因为他是按上帝的影象创造出来的。因此，从最高的意义上说，他是上帝的孩子，因为上帝的创造物展示着类似于上帝的能力，他用一种书写在心底的神圣法律来支配他自己，并以上帝的语言重新发表这一神圣的法律。从他的本性自身可以必然推出这样的结论：占有他，也就是侮辱他的创造者，就是加重社会的恶。上帝已经给每一个人类存在灌输了一种不朽的精神，这精神比整个外在的创造物更为珍贵……。难道上帝创造的这种存在可以作为一棵树或一只野兽来占有吗？"(见两位彼斯合编的《反奴隶制论据》，第115页以后)。如果说，废奴主义者常常以这种常见的方式来论证的话，那么，我则出于讨论的目的假定，他们观点的宗教基础一直都是很清楚的。

[39] 因此，金能够且常常是诉求于《教育部棕色手册》，诉求于最高法庭一九五四年的决议，该决议指出，种族隔离不符合宪法。在金看来，"正义的法律是人制定的、与道德法则或上帝法律一致的法典。而不正义的法律则是与道德法则不和谐的法律。用圣托玛斯·阿奎那的话说，不正义的法律乃是没有永恒法和自然法根基的人类法律。任何能提高人格的法律都是正义的。而任何让人格堕落的法律都是不正义的。一切种族隔离的法令之所以都不正义，是因为种族隔离曲解了人的灵魂，损害了人的人格。"在接下来的一段里，还有更具体的定义："不正义的法律是多数人迫害少数人、且他们自身无所约束的法典。这是差别创造法律……。而正义的法律则是多数人迫使少数人遵循他们愿意遵循法律本身的法典。这是同一创造法律。"再接下来的一段还谈到："不正义的法律是迫害少数人的法典，而少数人在制定或创造这一法律时没有发挥任何作用，因为他们并没有不受钳制的投票选举权。"(分别摘自《发自伯明翰城市监狱的信[1963年春]》，第14—16段。收入《希望之约：马丁·路德·金作品精选》，J.M.华盛顿编，旧金山：哈珀—罗出版公司，1986，第293页以后)。在金的其他作品和演讲中，也可以摘引到同样的见解。例如，他的《给我们投票箱》一文(同上书，第197—200页)；他于一九五七年五月在布朗三周年纪念大会上的演讲和他的《我有一个梦》一文(均见同上书，第217—223页)；他在一九六三年八月于华盛顿林肯纪念堂前举行的华盛顿民权游行上的主题演讲中，发表了同样的见解。很显然，宗教学说是金观点的基础，而这些宗教学说在他的诉求中都是很重要的。然而，这些观点是以一般性的语词表达出来的，而且它们都充分证实了宪法的价值，符合公共理性。

废奴主义者反对公共理性的理想吗？让我们从观念上而不是从历史意义上来看待这一问题。姑且假定：他们的政治鼓动是导致内战的一种必然的政治力量，因而也是导致销毁大恶和诅咒奴隶制的一种必要的政治力量。当然，他们希望产生这种结果，他们可能已经看到，他们的行动是实现秩序良好的和正义的社会之最佳方式，只有在这样的社会中，公共理性的理想才可能最终得到人们的尊重。对民权运动的领袖们来说，我们也可以提出类似问题。如果废奴主义者和金所领导的各种政治力量 251 都是基于政治正义所需的必要历史条件的话（他们在其所处的境况中确乎如此），那么，废奴主义者和金在这些假设性的信念上就不是不合乎理性的。

对此，废奴主义者和民权运动的领袖们并没有反对公共理性的理想；或者毋宁说，他们并不是在提供或在反思中认为有他们这样一种理想（正如他们可以肯定的那样）：即他们所诉求的完备性理性是给予随后实现的那种政治观念以足够力量支持所必需的。当然，人们通常并不在完备性理性与公共理性之间作出区分，我们业已讲过这一点。然则，我们可以教育人们在各种特殊情况中认识到这种区分。比如，废奴主义者可能会说，他们支持人人自由平等的政治价值，[40]但是，如果他们所主张的完备性学说和他们那个时代所流行的各种学说已是既定事实，那么，求助于这些完备性的理性——其他的人正是根据这些理性才广泛明了那些[政治]价值的——则就是必然的了。[41]在此情形下，

[40] 从本讲边码242页注释中可以清楚地看到，钱宁可能很容易作如是观。我感谢约翰·库珀与我就这段文字所作的富有启发的探讨。

[41] 这提示我们，有可能发生下述情况：对于一秩序良好社会的产生来说，该社会中的公共讨论主要诉求于政治价值，以前的历史条件可能要求人们求助于各种完备性理性来加强这些政治价值。在只存在很少几种为人们强烈坚持却又在某些方面类似的完备性学说、且近期各种不同观点尚未发展起来的时候，这种情况就更为

公共理性的理想允许有这种包容性观点。

4. 这段简明的探讨告诉我们，公共理性的恰当限制之改变，取决于各种历史条件和社会条件。如果说，要使这一提示真正令人信服，可能还必须给予大量解释才行，那么，这种解释的主要要点则是，公民们是被驱使去尊重公共理性本身的——就目前环境所允许的条件而言——但我们可能常常被迫发表长篇大论。在具有不同流行学说和不同实践的条件下，我们最好还是 252 以不同的方式来实现公共理性的理想，在良好的时代条件下，则按照看起来可能是包容性的观点来实现这一理想。

在这里，我假定政治正义观念和人们所尊重的公共理性的理想是相互支持的。一种为人们承认的政治观念所公开而有效规导的秩序良好之社会的公民能够获得一种正义感，这种正义感使他们乐于履行其公民义务，不至于产生与之相对抗的强烈冲动。另一方面，秩序良好社会的制度又反过来支持已在其公民行为中坚实确立起来的公共理性的理想。然而，这些假设是否正确？是否可以建立在我第二讲第七节所概述的那种道德心理学基础上？这些都是我在此尚无法考虑的大问题。然则，显而易见的是，倘若这些假设是错误的，那么，我所提出来的公平正义就有严重问题。诚如我自始至终所希望的那样，人们也必定希望该政治观念及其公共理性的理想是相辅相成的，而在此意义上，它们也是稳定的。

5. 回顾前述，我想再解释几个主要观点。公共理性的理想是对立宪民主的恰当补充，而公共理性的文化必定具有一种合乎理性之完备性学说的多元论特征。这一点是我经常谈到的，

可能了。除这些条件之外，我再补充一点：即，具有其公民义务的公共理性的理念尚未表现在公共文化之中，且尚不为人们所了解。

且在某种意义上讲也肯定正确无疑。然而,我们很难用一种令人满意的方式来具体规定这种理想。在努力尝试这一具体规定时,我提出了公共理性应用于其中的各种政治问题:即将公共理性应用于有关宪法根本和基本正义问题的问题(第一节之一),而且我们也考察了这些问题之所在(第五节)。至于公共理性该应用于何人,我们认为,它应该应用于公民——当他们介入公共论坛之政治辩护立场时,比如当他们介入政治选举阵营时,还有在他们对那些根本性问题投票表态时。公共理性总要应用于政府论坛上的公共要员和政府官员,应用于他们在立法层面上的253 争论和投票表决行为(第一节之一)。公共理性还特别应用于司法机关及其各种决议,而司法机关乃是公共理性的一种制度范例(第六节)。公共理性的内容是由政治正义观念所给定的,这一内容有两个部分:适用于基本结构的实质性正义原则(正义的政治价值);使公共理性成为可能的探究指南与美德观念(公共理性的政治价值)(第四节之一至之三)。

我强调,公共理性的限制显然不是法律或法规的限制,而是我们尊重一种理想时所尊重的限制,这种理想便是民主公民的理想,他们在其政治事务中努力使其行为符合那些得到我们合乎理性地期待他人认可的政治价值支持的项目。这一理想也表达了一种倾听他人必须说出的声音、并准备接受他人合乎理性的友好意见或修正我们自己观点的愿望。公共理性进一步要求我们平衡那些我们认为在特殊情况下合乎理性的价值,我们也真诚地认为,他们亦能将这一平衡看作是一种合乎理性的平衡。抑或,如果做不到这一点,我们则认为,人们至少不在下述意义上把这种平衡看作不合乎理性的,这一意义便是,那些尽管反对这一平衡的人,也能理解那些理性个人认肯这一平衡的方式。这就保持了各种市民友谊的联系,并使之与公民义务相一致。

这可能是我们对某些问题力之所能及的最好解释罢。[42]

所有这一切都可能有某种波动幅度，因为并非所有理性的平衡都千篇一律。只有那些在既定问题上不符合公共理性的完备性学说，才无法在其所提出的问题上支持各种政治价值的理性平衡（第七节之二）。在某些情况下，某些完备性学说也不能做到这一点，但我们必定希望在秩序良好的社会里，所有的完备性学说在所有或在许多情况下都能做到这一点。

如果说我对公共理性的解释有什么革新的话，可能有这样两点：第一，作为一种民主理想的公民义务的中心地位（第二节之一至之三）；第二，由政治价值和政治正义观念所给定的公共理性的内容（第四节之一至之四）。公共理性的内容不是由一般 *254* 政治道德给定的，而只是由一种适合于立宪政体的政治观念给定的。为了检查我们是否遵循公共理性，我们可以追问：我们的论证可能会以怎样的方式促使我们以最高法庭的形式提出我们的意见？[43] 理性的？还是无法无天的？

最后，对公共理性的这种理解或某种其他理解是否可以为人们所接受？这只能通过考查这种理解所导致的在较可能的情况下和广泛范围内的各种答案才能决定。而且，我还必须考虑宗教信仰和宗教陈述可以在政治生活中发挥作用的其他方式。我们也可以追问：林肯在一八六一年八月发表的“国家戒斋日宣言”，和他在一八六二年十月、一八六四年十月发表的两篇“感恩

---

[42] 我感谢罗伯特·亚当斯就这一点与我进行了富有启发的探讨。

[43] 我想到的不是实际的法庭，而是作为理想意义上设定的立宪政体之一部分的法庭。我之所以这样讲，是因为有些人怀疑我们通常期待的实际的最高法庭能够作出理性的决议。再者，法庭在许多方面都必定按先定的惯例，而公共理性则不然；而且法庭必须等待人们在法庭面前提出各种问题，诸如此类，不一而足。但是，这些看法并不影响本文所提出的这种考查的适宜性。

节宣言"是否冒犯了公共理性的信念。而且对其第二次就职演说及其用先知(《旧约》)式的语气把美国内战解释为上帝对罪恶奴隶制的惩罚,并认为这场战争对于南北双方都是一次失败的说法,我们又能说些什么呢?我倾向于认为,就我的探讨而论,就林肯所处的那个时代而言,林肯并没有冒犯公共理性——而就我们的时代来说,这是否冒犯了公共理性?则是另一个问题。因为他所讲的,并没有任何涉及宪法根本或基本正义问题的涵义。或者说,不管他的讲话可能有什么涵义,都肯定会得到公共理性价值的坚定支持。我提出这些问题,仅仅是想指出,还有许多问题有待探讨。诚然,并非所有的自由主义观点都会接受我所表达的这种公共理性的理念。对那些可以接受这种理念之某种形式——可能有多种变异形式——的自由主义观点,我们可以称之为政治自由主义。



第七讲　作为主题的基本结构[①]　257

第一节　正义的第一主题

契约论正义观念的本质特征是，社会的基本结构乃正义之第一主题。这种契约论观点一开始便力图为这一特殊却又明显极为重要的情况制定出一种正义理论，而作为其结果的正义观 258 念，则对适合于其他情况的原则和论题具有某种规导性的首要意义。我们把基本结构理解为这样一种方式，主要的社会制度以此种方式在一个系统中相互匹配，并分配着各种根本权利和义务，也塑造着通过社会合作而产生的各种利益划分。因此，政治上的宪法、法律承认的财产形式、经济的组织和家庭的个性都属于基本结构。这一理论的最初目标是寻找一种观念，该观念的首要原则是为那些与此种制度的复杂构成相联系的、经典的却又是为人们所熟悉的社会正义问题提供理性的指导。也就是

---

①　本讲是在对我同名论文作出重大修改后形成的，原文是我在一九七七年三月于奥瑞治·波特兰市召开的美国哲学学会（太平洋分会）大会的发表论文，后重刊于《美国哲学季刊》杂志，第14期（1977年春季号）。现文中第二和第三节是新写的。我感谢耶和华·柯亨、耶和华·拉宾诺维兹、T.M. 斯坎伦和昆汀·斯金纳，他们就本文的主题与我进行了很有价值的探讨。我感谢伯顿·决本，他对本文多有雅正；还要感谢托马斯·希尔和胡果·贝多，他们也对本文发表了富有启发性的评论。

说，这些问题规定着该理论为之寻求一种解释的材料。但它没有任何系统阐述同样适用于所有主题的首要原则的企图。相反，按照这一观点，一种理论必须以某种适当的顺序，一步一步地为各种相关主题开出各种原则。

在本论中，我想讨论把基本结构作为正义第一主题的理由。诚然，把这种最初的探究限制在基本结构内是完全合法的。我们必须从某个地方开始，而这一出发点可以通过该理论如何使各种结果很好地联系在一起而被证明是正当合理的。但是，还应该有一个比这更富于启发性的答案，该答案引出了一种与其他社会安排相对的基本结构特征，并将这些特征与正义原则本身的独特作用和内容联系起来。我希望给出的答案恰是如此。[②]

现在，一种社会契约论便是一种设定的契约：(1)它是所有社会成员而非某些社会成员之间的一致；(2)它是作为社会成员(即作为公民)的他们而非作为在社会内部占有某种特地位或具259 有某种特殊作用之个体的他们之间的一致。在这一学说的康德形式——我称之为"公平正义"——中，(3)各派被认为是自由而平等的个人；以及(4)这种契约的内容是规导基本结构的首要原则。我们先把道德哲学传统中所有的正义观念排成一个简要的表列，然后再来探问：当我们这样来限制各种选择时，各派会一致同意这些正义原则中的哪一种？假定我们具有一种足够清楚的、为确保各派达成契约的公平无偏所必需之条件的理念，那么，我们就可以通过人们采用的原则，来确定基本结构的正义内

② 在《正义论》中，基本结构被认为是首要的主题，而且集中在这一主题下讨论问题。见该书第7页以后。但是，我对这种主题选择的理由及其结果却未给予充分解释。在此，我想很好地弥补这一缺陷。

容，或者至少可以近似地确定这一内容。（当然，这要以道德哲学传统的合乎理性为前提，但除此之外，我们又能从什么别的地方开始呢?）因之，纯粹的程序正义是在最高层次上被诉求的：即条件的公平转换为人们所承认的原则的公平。

我将提出以下几点：首先，一旦我们把参与社会契约的各派看作是自由而平等的（且具有合理性的）道德个人，我们便有各种充足的理由把基本结构当作首要主题（第四至第五节）；其次，鉴于这一结构具有各种不同的特征，最初的契约和达成这种契约的条件，必须以一种将此契约与所有其他契约区别开来的特殊方式来加以理解（第六至第七节）；第三，这样做使一种康德式的观点能够解释各种人类关系的深刻社会本性；最后，如果纯粹程序正义的重要因素可以转换为正义的原则，则这些原则仍然必须具体体现基本结构的一种理想形式，按照这一形式，我们将能控制持续发展的制度过程，并能不断地调整个体交易的积累性结果（第九节）。

第二节　通过适当的顺序达成统一

在展开这些观点之前，我想首先从基本结构出发，然后再依次开出其他原则，以显示出公平正义所具有的与众不同的特点。[③] *260*

为了说明这一点，让我们先考虑[公平正义]与功利主义的对比：人们通常都把功利主义解释为一种完整的普遍理论。当然，就西季威克所明确系统阐述的作为其经典学说的功利主义

---

③　我感谢胡果·贝多，他给我指出有必要强调这一点。在他对本文早期原稿的评论中，他指出，《正义论》第二节的最后一段在这一方面特别容易引起误解。

来讲，此言确乎不谬。[4]功利原利同样适用于所有社会形式，适用于所有个体的行动；除此之外，对品格和品质特性的评价、以及赞赏与指责的社会实践，也将受到功利原则的指导。可以肯定，规则功利主义认识到了可能产生各种特殊问题的各主题之间的区分。但除了其本身的普遍性之外，规则与行为之间的区分乃是一种范畴区分或形上学区分，而非此类社会形式内部的区分。它引发了有关功利原则如何越过各种范畴差异而得到应用的种种疑问，而规则功利主义处理这一类问题的普遍方式又与契约论的观点恰成对照。

当然，功利主义理论认识到了各种不同情况的独特性，但它把这些独特性当作源自各种必须允许的因果关系的独特性来对待。因此，人们一致认为（让我假定），基本结构是一种重要的制度复合体——假如它具有深刻而广泛的社会影响和心理影响的话。人们也可能会一致同意，把这种结构与该结构内部的各种特殊联合体、以及较大的周边国际体系区别开来是有益的。这些区别在系统应用功利标准时可能会有所裨益。但无论如何，第一原理决不会产生变化，尽管我们当然要根据不同问题之不同特征来证明各次级规范和格准的多样性（它们是从功利原则中推导出来的）。因此，对于功利主义来说，影响功利原则之普遍范围的，既不是个体的数量，也不是组织起其决定和活动的那些制度形式。人数和制度仅仅是间接通过它们对如何最有效地获得对于满足的最大网络平衡（即所有受到影响的人的累计）的影响才成为相关因素的。

261

公平正义的首要原则显然不适合于作为一种普遍理论。[5]

---

④ 见《伦理学方法》，第7版（伦敦，1907）。

⑤ J.C.哈桑义在其《最大化原则可以作为道德的基础》一文（载《美国政治科

这些原则要求（如我稍后在第六节最后一段将陈述的）该基本结构确立所有人的平等之基本自由，并确保在一种公平机会的背景下，社会的和经济的不平等将最有利于最不利者。在许多（如果说不是绝大多数）情况下，这些原则均给人们以不合乎理性的指导。比如说，对教会和大学来说，差异原则明显要更合适一些。它们的成员通常都把某些共享的目的和目标作为最适当的组织形式之根本指南来予以认肯。我们充其量只能这样说，由于教会和大学是基本结构内部的联合体，它们就必须适应这种结构为建立背景正义所强加的各种要求。因此，可以用各种各样的方式来限制教会和大学，比方说，可以通过维护基本的平等自由（包括良心自由）和机会均等所必需的方式来限制之。

乍看起来，契约说可能毫无希望达到系统化。因为，应用于不同主题的各种原则如何才能相互联系在一起——这还是个问题。但是，除了完全由普遍的首要原则所规定的理论统一性之外，还有其他形式的理论统一性。我们有可能寻找到各类主题 262 的顺序，并可以设想参与社会契约的各派都会经由这一顺序开始，以理解每一派别稍后达成契约的那些原则都要服从于早先达成契约的那些原则，或者是按照某些优先性规则来适应全体

学评论》杂志，第69期，1975年6月号，第594—606）中，把这一事实视为对这些原则的一种反驳。在此，我不能充分回答哈桑义的有力反驳，但是，我可以作如下解释：最大化原则永远也不能作为道德的基础；在差异原则的形式中，它是一个受到其他应用于基本结构的原则限制的原则；当这一原则在此一有限作用中被看作是一种背景正义的标准时，我认为，它在正常意义上所蕴涵的含义（见以下注释⑨并不是不可信的。最后，把正义原则的应用限定在基本结构之内，并不意味着——与哈桑义的建议相反（见同上杂志，第605页）——只有所涉及到的人的数量才能决定哪些原则适合于一既定情况。关于这一点，请见本书最后一段行文。

早先所达成契约的那些原则。基本的统一性是由下述理念所提供的：即自由而平等的个人将根据他们对这类组织化原则的需要，和它们在社会生活——我们推定这种社会生活具有这些原则及其相应主题——中的作用，来建构合乎理性的和有益的道德反思指南。

为了避免误解，应作这样的提示，在为基本结构或者的确是为任一主题开出一种政治观念时，我们并未假定单是数量的变化就能解释差异原则的恰当性。相反，各种制度的结构和社会作用的差异是最根本的，尽管数量变化有时也是一个必要条件，且推进着某些制度形式的发展。因之，立宪民主社会要大于一个家庭。对于构成其组成部分的成员人数来说，较大的数量是必需的。但是，不同种类的主题之所以有着不同的原则，却是因为该社会结构的各部分和这些部分如何联系在一起的方式之不同目的和作用。确实，人们似乎会很自然地提出这样的设想：社会各种因素的不同特点和自律，要求它们在某一范围内按照它们自己的原则行事，而这些原则是按照适合于它们的特殊本性来设计的。

第三节　自由意志论对基本结构没有任何特别作用

像功利主义这样完整的普遍理论，并不是惟一否认这种特殊的首要原则对基本结构的必要性这种想法的观点。例如，我们可以考虑一下自由意志理论，该理论主张，惟有一种最低限度的、被限制在反对暴力、偷盗、欺诈、强加契约等狭隘作用范围内的国家才可以得到正当性证明，而任何带有较具完备性权力的国家都会侵犯个人权利。就我们此处的目的而论，这一理论也

263

许有这样一些主要特征：[6]

首先，我们的目的是，弄清楚这种最低限度的国家是怎样通过一系列的步骤——每一个步骤在道德上都是可以允许的，都不侵犯任何人的权利——从一种完全正义的境况中产生的。倘若我们可以弄清楚在每一个人都按其应然而行动的情况下这是如何发生的，且为什么不会产生任何更广泛一些的国家，那么，我们就证明了最低限度国家的正当性。当然，这要有以下条件：即那种确认原初境况是正义的、并从该道德理论出发规定这种可允许限度的道德理论是正确的。为了达此目的，我们假定曾经有过一种自然状态，在该状态下，相对丰富的物质和人们财产占有的实际情况没有产生任何道德问题。现存的状况是正义的，一切都有充足的保障。这种自然状态还具有缺乏任何制度（诸如国家）的特征，因此没有任何人强加某些规则，并就此建立一种人们期许他人按此行动的制度基础。

其次，自由意志论规定了某些管理财产获取（即对以前未曾占有的物质的挪用）的基本正义原则，和从一个人（或联合体）到另一个人（或联合体）的财产转移之基本正义原则。这样一来，一种正义的财产占有状况就被给予了循环式的界定：一个人有资格占有一切在获取和转移[财富]时按照正义原则所获取的东西，而任何人都没有资格占有某物，除了反复应用这些原则之外。如果人们从一种自然状态——在该状态下，现存的财产分布是正义的——开始，而且，假如每一个人永远都会在随后不断获取和转移[财富]时按照正义[原则]而行动，那么，所有后来的情况也同样可以说是正义的。人们还可以坚持认为，获取和转

⑥ 我依据的是罗伯特·诺齐克《无政府、国家和乌托邦》（纽约：基础图书出版公司，1974）中的解释。

移的正义原则在整个历史转变的顺序中始终都保持着财产占有的正义[性质],无论这种历史变迁延伸到什么时代。惟一不正义264 的方面被认为是来自对这些原则的故意侵犯,或来自他们的要求以及诸如此类的行动错误,和对这些要求与行为的先知。

最后一点,也是对我们此处的目的来说最具相关性的一点,是各联合体和合作的样式是否可以形成广泛的多样性,这取决于个体的实际行动和他们所达成的一致如何。我们无须用任何特别的理论来概括这些事务和联合性的活动,获得与转移的正义原则已经提供了这些必要的理论,而该理论已按照某些附属条件得到了适当的解释。由是,所有形式的合法之社会合作都是由那些自愿认同它们的个体亲手创造,而任何联合体(包括国家)在法律意义上都不能行使任何权力或权利,因为这些权力和权利并不只是每个个体在最初正义的自然状态下已经拥有的权利。

这种学说一个值得注意的特征是,认为国家仅仅和其他私人性联合体一样。国家和其他联合体所产生的方式亦别无二致,而它的形成也在完全看似正义的历史过程受到相同原则的支配。⑦ 当然,国家服务于某些特殊目的,但这对于各联合体来说一般也是如此。而且,个体与国家(合法的最低限度国家)的关系,正如同他们与他们业已认同的任何私人性联合体的关系

---

⑦ 在这里及以下各处,我对这种或然性历史过程(或程序)与或然性非历史过程(或程序)两者做了区分。在这两种情况中,过程在下面的意义上都是假设的:即,该过程实际并未发生,或者说可能还没有发生。但是,或然性历史过程又有可能发生。我们认为,根本的社会法律或自然事实并不排除这些过程的发生。因此,按照自由意志论的观点,如果每一个人都遵循获取正义与转移正义的原则,且他们能够遵循这些原则,则这种导致国家形成的或然性历史过程就可能完成。与之相对,一种或然性的非历史过程——比如说,一种导致原初状态下达成一致的那种程序——就不可能发生。见稍后第六节。

一样。因此，政治忠诚被解释成一种私人性的契约责任，也就是说，是对一个庞大而成功的垄断行业——亦即地方上的支配性保护机构——的政治忠诚。一般说来，不存在任何正规的同样适用于所有个人的公共法律，相反却有一个私人性契约网络。这一网络代表着那些占支配地位的代理(国家)业已与其委托人 265 一致同意使用的程序，而这些程序是否对不同的委托人各有不同，则取决于每一个委托人与该支配性机构所达成的协议。我们不能强迫任何人参与这种契约协议，而每一个人永远都可以选择成为一个独立者。我们也可以选择成为国家的委托人，正如我们在其他联合体中所做的一样。如果说，自由意志论观点使协议契约的观念成为了一个重要的观念的话，那它也根本不是一种**社会**契约论。因为社会契约论正视诸如建立共同公共法制一类的原初性合同，这些共同的公共法制规定并规导着政治权威，适用于作为公民的每一个人。政治权威与公民身份都是通过社会契约观念本身而得以理解的。由于自由意志学说把国家视为一种私人性联合体，所以它否认契约论的根本理念，故而，对于基本结构之特殊正义论来说，自由意志学说没有任何作用，这一点也就非常自然了。

通过总结这些基本问题，提示这些跟自由意志学说和功利主义学说的区别，旨在通过演示澄清并对照公平正义之独特特征及其对基本结构的重视。对完善论、直觉主义和其他人们所熟悉的道德观点，我也可以作类似对比。这里的问题是告诉人们，为什么基本结构具有一种特殊地位，以及为什么探询各种规导基本结构的特殊原则是合乎理性的。

第四节　背景正义的重要性

我将从解释以下几种考虑入手，这些考虑使我们把基本结构视为正义第一主题，至少当我们从一种康德式的社会契约论框架内入手时是这样的。

第一个考虑是，假设我们从下述最先引人注意的理念开始，即社会环境与人们相互间的关系应该永远按照公平达成并充分尊重的自由契约来加以发展。则需要立即加以说明的是，这些契约在什么时候是自由的？达成这些契约的社会环境又在什么时候是公平的？另外，如果说这些条件可能在较早的时候是公平的话，那么，许多相互分离和明显公平的契约、以及各种社会趋势和历史偶然性之积累起来的结果，就可能随着时间的推移而改变公民的各种关系和机会，以至于达成自由而公平契约的条件不再适用。属于基本结构的那些制度的作用将确保正义的背景条件，各个体和联合体的行为正是在这些正义的背景条件下发生的。除非这一结构得到恰当地规导和调整，否则，最初正义的社会过程就将不再是正义的，无论那些特殊交易照当时人看来是如何自由和公平。

例如，当我们说由自愿的市场交易所导致的分配一般是不公平的(即使竞争效率所需的全部理想性条件都得到满足)，除非预先的收入和财富分配、以及市场制度的结构是公平的。人们必须恰当地获得现存的财富，所有的人都必须有获取收入、学习所需技艺等等的公平机会。再者，背景正义所必需的条件可能会受到削弱，即便没有人不公平地行动，或者所有的人都不清楚许多相互分离的交易之总体结果是如何影响他人的机会的。不存在任何要求各经济主体在其日复一日的事务中可以实际遵

循的、能够防止这些不如意结果的切实可行的规则。这些结果常常是如此遥远或如此间接,以至于通过各种适用于个体的限制性规则来预先阻止这些结果的企图,都可能成为一种分外的负担——如果说不是一种不可能承担的负担的话。

在人们所熟悉的这些观察中,需要强调四点:第一,我们无法通过只注视当下环境中的个体行为和联合体行为来谈论这些结果——无论从某种社会的观点来看,人们所达成的契约是否正义或公平。因为这种估价在很大程度上取决于基本结构的特点,取决于基本结构是否能成功地维持背景正义。因此,工薪契约是否公平,就(比如说)依赖于劳动力市场的性质:必须防止市场劳动力的过剩,而在雇佣者与被雇佣者之间应该达成公平的劳动力契约。但是此外,公平——例如机会均等——还取决于根本性的社会条件,包括回顾这些条件并且远不带有偏见。

268

第二,公平的背景条件可能在某一时期存在,随之又会逐渐遭到削弱,即使我们用那些在恰当规定的地方适用于各种交易的规则来判断人们的行动,也没有哪一个人是公平行动的。每一个人都有理由相信他们是在公平地行动,并小心翼翼地尊重那些支配契约的规范,这一事实也并不足以保持背景的正义。下述一点虽显而易见却很重要,当我们的社会世界弥漫着口是心非和欺诈现象时,我们就会认为,法律和政府之所以必需,仅仅是由于个体的行动具有不公平的倾向。但与之相反,对于背景正义来说,这种倾向毋宁是被腐蚀的,甚至于在个体公平行动时也是这样。相互分离和独立的交易之总体结果是偏离而非接近背景正义。我们可以说,在此情形中,那只看不见的手在把事情导向错误的方向,它有利于形成一种供大于求的积累状况,这种积累成功地维护了不正当的不正义,并限制了机会均等。因此,我们需要有各种特殊制度来保持背景正义,需要有一种正义

观念来界定如何去建立这些制度。

第三，前面的观察假定，不存在任何行得通的和切实可行的可以轻易强加于个体身上防止背景正义发生腐败的规则。这是因为，支配契约和个体交易的那些规则不可能太复杂，或者说不能要求太多能为人们正确运用的信息。它们也不应该禁止个体与许多广泛分散的第三方达成契约，因为这会使交易付出额外 269 代价。毕竟，适用于各种契约合同的规则是实践性的和公共的指导规则，而不可能是人们所想像的那种复杂的数学公式。因此，任何通情达理的规则图式都不能超出个体完全从容把握和遵循它们的能力，也不会给公民施加他们通常所无法满足的各种知识要求和预见要求的负担。个体和联合体无法理解用集体性眼光来打量的其特殊行动的分化状态，我们也不能期待他们去预见那些塑造和转变现时倾向的未来环境。倘若我们考虑到地产买卖的积累性效果、及其代际遗产的传递，所有这一切就一目了然了。很明显，给父母（作为一家之主）施加一种义务：即让他们自己的遗产适应于他们对遗留给下一代的实际遗产所产生的总体效果作出的估价，这是不合情理的，更是难以逾越的。

因此，第四点也即最后一点便是，我们达到了有关两类社会规则以及这些规则实现于其中的不同制度形式之间的劳动分工理念。基本结构首先包含着界定社会背景的各种制度，也包括不断调适和弥补不可避免的偏离背景公平之倾向的操作，比如收入税和遗产税一类的操作。这些税是设计用来均衡财富所有制的。这种结构也通过法律系统来强化另一组支配各种具体交易和个体与联合体之间合同的规则（如契约法等等）。与欺诈和威胁以及类似行为相关的法规，便属于这些规则之列，而这类规则可以满足简明而实用的要求。建立这些规则，是为了使个体和联合体在追求其目的时自由而有效地行动，没有其他多余的

限制。

总而言之，我们是从基本结构着手，并力图弄清楚这种结构本身应该如何作出必要的调整，以保持背景正义。事实上，我们所寻求的是在基本结构与那些直接应用于个体和联合体并为他们在特殊交易中所遵循的规则之间作出一种制度化的劳动分工。倘若能够确立这种劳动分工，那么，个体和联合体就可以在基本结构的框架内更有效而自由地推进他们的目的，并确保他们能认识到，在社会制度的其他方面要保持背景正义，就需要作出必要的修正。

270

第五节　基本结构如何影响个体

更深层的反思也触及基本结构的特殊作用。迄今为止，我们业已表明，若想使个体间的交易达于公平，必须有某些背景条件，这些条件描绘出个体相互间客观环境的特征。但是，个体本身的品格和利益又怎样呢？这种东西并非被固定的或给定的。正义论必须考虑人们的目的和志向是如何形成的，而这种考虑却属于更为广泛的思想框架，正义观念正是按照这一思想框架来解释的。

现在，大家都承认，社会的制度形式影响着社会的成员，并在很大程度上决定着他们想要成为的那种个人，以及他们所是的那种个人。社会结构还以不同的方式限制着人们的抱负和希望，因为他们有理由部分按照他们在该社会结构内部的立场来看待他们自己，并有理由解释他们可以实际期待的手段和机会。所以，一种经济制度不仅仅是一种满足人们现存欲望和抱负的制度图式，而且也是一种塑造人们未来欲望和抱负的方式。更一般地说，基本结构塑造着社会制度持续生产和再生产某种个

人及其善观念共享各种文化的方式。

再者，我们也不能把个体的才能和能力看作是固定不变的自然天赋。诚然，即便作为已经现实化的才能和能力，在假设的意义上，也还存在一种有意义的发生因素。然而，离开社会条件，这些才能和能力也无法实现。当它们得到实现时，它们总是采取许多可能形式中的某一种。获得发展的天赋能力永远是一种选择，一种对许多有可能实现的可能性的具体选择。此外，一种能力并不是——比如说——一种带有不受社会环境影响的明确可以衡量的电脑式能力。影响人们实现其天赋才能的各种因素，包括鼓励和支持的社会态度、以及有关训练和使用这些才能的各种制度。因此，即使是一种潜在才能，在任何既定的时候也不是某种不受现存社会形式和迄今为止的生活过程中各种特殊偶然性因素影响的东西。所以，不单是我们的终极目的和对我们自己的希望，而且还有我们业已实现的各种能力和才能，在很大程度上都反映着我们的人格史、机会和社会地位。我们绝对无法知道，由于这些因素的变化，我们会变成怎样的人。

最后，我们必须把前面所述的各种考虑与下述事实联系起来：这事实是，基本结构为公民的生活前景所能开辟的最大可能性，有赖于他们的社会起源、他们已经实现的自然天赋、以及各种偶然的机会和因素，这些都塑造着他们的人格史。我们可以假定，这些不平等性无法避免，或者说，它们是维护有效社会合作所必需的、或对于有效社会合作非常有利。在假设的意义上，我们有各种理由解释这种情况，但在这些理由中，对刺激的需要是惟一的。

生活前景的不平等本身可以通过将之与其他不平等性进行比照而得到澄清。因此，我们可以想像这样一所大学，在其中存

在三种教师级别，且每一个人在相同的时间段内均处在各自的级别上，都得到相同的工资。这样，如果说在任何既定时间内存在着级别和工资的不平等，那么，在具有各种能力的成员之间，272 就不存在任何生活前景上的不平等。当某一联合体的成员采取一种轮流占有较高特权或具有较高报酬的职位图式时，也可能同样不存在任何生活前景上的不平等，这也许是因为他们都承担了较大的责任。倘若我们设计了这样一种图式，排除各种偶然、死亡和类似的因素，以使所有的人在相同时间内都担当这些职责，那也不存在任何生活前景上的不平等。

正义论所必须调节的，是各公民之间在生活前景上的不平等，这些不平等产生于社会开始时的状态，产生于天赋优势和历史偶然性。即使这些不平等在某些情况下并不很大，其影响也可能极为严重，足以使这些不平等形成长期的积累性后果。康德式的契约学说集中关注于这些基本结构上的不平等，它坚信，这些不平等是最根本的。一旦我们建立了控制这些不平等的恰当原则和必要制度，如何调节其他不平等的难题便能较容易解决。

第六节 作为假设的和非历史的原初契约

在公平正义中，基本结构的制度，是公正的，如果这些制度可以满足自由而平等的道德个人在一种人际公平的境况下用来调节该结构的那些原则。其主要的原则有二：(1)每一个人都有一种平等的要求获得最广泛平等的基本自由权利，而此一平等的基本自由图式，与所有人之类似的自由图式是相容的。(2)社会和经济的不平等在下列条件下是可以允许的：即如果(甲)这些社会和经济的不平等可望最有利于那些最不利者；(乙)各种

职业和职位在机会均等的条件下对所有人开放。[8]

让我们考虑一下,基本结构的特殊作用是如何影响原初契约的各种条件、并使我们必定将这种契约理解为假设的和非历史的。现在,且让我们假定基本结构是无所不包的社会制度,它决定着背景正义。(请注意:在此,我将国家间的正义问题搁置不谈。[9])因此,首先,任何被设想为自由而平等的道德个人之间的公平境况,都必须是一种该制度内部恰当均衡各种偶然性的境况。当人们知道他们现在在一持续发展的社会中所处的地位时,他们所达成的实际契约就会受到不同的社会偶然性和自然偶然性的影响。人们所采用的各种原则均依赖于其制度结构内部所发生的各种事件的实际过程。我们无法通过实际契约超越于偶然事件之外,或是具体规定一种适当而独立的标准。

在我们解释清楚作为自由而平等之道德个人的各派时,我们也就清楚了为什么他们要进行理性的推理,仿佛他们对他们自己知之甚少(在这里,我们又涉及到了无知之幕的限制)。因为,若不这样开始,也就是继续容忍多样而深刻的偶然性结果影响那些调节人际社会关系的原则。因此,我们设定,各派并不知道他们在社会中所处的地位,不知道他们的阶级地位或社会身份、以及他们在天赋才能和能力分配上的运气好坏,一切都未超

⑧ 我已在《正义论》第十一至十三节及其他地方讨论过这些原则。在该书的第302页以后,我对此有一概略陈述,包括正义的储存原则和优先性规则。

⑨ 这样做的原因是,作为一种最早的近似观念,社会正义问题关注作为一种封闭性背景制度的基本结构。要从国家社会开始似乎只是再往前推进一步,返回到寻找一种背景正义理论的工作上来。在某一层面上,必定存在一种封闭性的背景制度,而这正是我们需要有一种理论来解释的主题。最好我们还是把这个问题当作一个社会问题(通过国家来给予解释),这一社会被设想成为一个或多或少是自足的社会合作图式,它拥有着一种多少还算完整的文化。如果我们成功地解释了一个社会的情况,我们就可以尝试扩而论之,并根据进一步的探究来调整我们的最初理论。

出正常范围。[10] 各派也不知道他们的终极目的和利益、或他们的特殊心理构成。

最后，为了建立代际公平（比如说，在一种正义储存原则基础上所达成的契约），各方（我们假定他们都是同时代人）都不知道社会的现状。他们没有任何有关自然资源或生产资产的信息，或者说，他们没有任何有关超出可以从正义环境中获得的假设中推导出来的技术层次的信息。他们这一代人的相对善恶特征是他们所不了解的。因为当同代人受到一种有关社会现状的一般描述的影响、并一致同意如何相互对待时，对于他们之后的各代人而言，他们尚未考虑到基本结构内部所发现的各种历史偶然因素和社会偶然性的结果。故此，我们便遇到了一种较薄弱的无知之幕更为厚重的铁幕：我们尽可能将各方仅仅理解为道德的个人，且他们不受各种偶然性的影响。为了公平起见，原初状况对各方都一视同仁，因为作为道德个人的他们是平等的：同样相关的属性限制着每一个人。从一种无信息状态开始，我们在足够公正的信息中允许人们达成合理的契约，尽管这还是适当摆脱了历史的、自然的和社会的偶然影响。相当丰富的信息将与公平性相适应，但一种康德式的观点所追求的东西却不止于此。[11] 273

因此，为什么我们必须把社会契约视为假设的和非历史的？

---

[10] 可对正常范围作如下具体规定：由于根本性正义问题关涉到那些充分而积极参与社会合作的个人之间的各种关系，并直接或间接地与整个生活过程联系在一起，所以，我们有理由假定：在某种正常范围内，每一个人都具有其身体需求和心理能力。因之，特殊保健问题和如何对待有精神缺陷的人的问题，都要先放在一边。如果我们能够为这种正常的范围制定出一种可行的理论，就可以随后努力去把握那些其他[例外]情况。

[11] 关于在较厚与较薄的无知之幕之间进行这种区分的方式，我得益于耶和华·拉宾诺维兹。

个中原因已经一目了然了。我们的解释是，原初状态中的契约，代表着在表达某些理性限制的理想的和非历史条件下的一种合理慎思过程的结果。实际上，不存在任何执行这种慎思过程、并确保该过程符合各种强加条件的实用方式。因此，该结果不能通过某种实际情况下各方慎思所承认的纯程序正义来确定。相反，这种结果必定是通过分析性的理性推理来决定的。这就是说，原初状态将具有足够精确的特征，以便人们有可能依据各派的本性和他们相互遭际的境况，来制定出那种可以得到理性平衡支持的正义观念。该正义的内容必定是人们通过理性才寻找到的。即是说，是他们通过解决原初状态所设置的契约问题发现的。

274

为了保持契约条款解释的现时性，所有的正义问题都是通过适用于同时代人的那些限制来加以处理的。我们可以考察一下正义储存的情形：由于社会是代际间长期合作的系统，因而就需要有一种储存原则。我们不去想像一种（假设的和非历史的）各代之间的直接性契约，相反，我们却可以要求各方一致达成一种储存原则，该储存原则须服从于他们必定要求其前辈各代所遵循的进一步的条件要求。因此，正确的原则便是，任何一代（和所有各代）的成员所采用的原则，也正是他们自己这一代人所要遵循的原则，亦是他们可能要求其前辈各代人（和以后各代人）所要遵循的原则，无论往前（或往后）追溯多远。[12]

---

[12] 此处对于按照一种正义储存原则来达成契约的条件之系统阐释，不同于我在《正义论》一书第128页以后和第291页以后的相关解释。在《正义论》中，我并未要求以前各代必须遵循他们各代人所采用的原则。因此，假定各代人的利益互无关涉，也就根本无须限制他们不去做任何储存。为了解决这一难题，我具体规定了各派都关心他们的晚辈。如果说这是一种合乎理性的契约规定，那么，上述要求就具有这样一个优点：即，它在不改变动机假设的情况下消除了这一困难。此外，它还保

一旦人们了解到，把原初状态说成是假设的和非历史的并未造成任何困难，那么，也就能够正确理解其理论目的了。根据契约条款解释的现时性，我们似乎可以只须通过按照已规定好的程序约束来实施我们第一原则的道德推理，就可以在任何时刻进入这种境况。我们已经考虑过许多普遍层次上的判断，从 275 较为特殊的到最为抽象的。所以，如果我们认肯这些约束所表达的各种判断，并因之认肯具体体现在平等的道德个人——当他们采用基本结构的第一原则时——之间公平理念中的那些价值，那么，我们就必须接受作为其结果的正义观念的限制。原初状态[的设置]是一种代表并统一我们道德思想的形式因素和普遍因素的努力，是为了利用这些因素来决定哪些正义的第一原则最合乎理性，是人们所采用的一种可操作的和生动的建构。

我把本节的内容总结一下：一旦我们注意到基本结构的独特作用，以及其中之各种偶然性的抽象物，以便去发现一种适当的调节该基本结构的正义观念，类似于原初状态一类的观念似乎就不可避免。而当我们把基本结构当作正义的首要主题时，该观念就是社会契约理念的一种自然延伸。

第七节 原初契约的独特特征

对此，我要考虑为什么原初契约具有使其区别于其他所有契约的特征。我们的解释又一次触及基本结构的独特作用：我

存了原初状态的契约条款解释的现时性，并与严格服从的条件和理想的理论达到普遍一致。我感谢托玛斯·内格尔和德雷克·帕菲特帮我修正了这一观点。简·英格丽希也提出了这种修改建议，她注意到了这一规定与理想的理论之间的联系。见她的《代际正义》一文(前引杂志)，第98页。

们必须在此一结构内达成的特殊契约与最初契约之间、在此一结构内所形成的联合体与作为社会公民成员身份之间作出区分。首先让我们考虑一下特殊契约。在典型意义上说，这些特殊契约均建立在各派已知的（或可能的）资产、能力、机会和利益的基础上，如同它们也是在背景制度内得到实现一样。我们可以假定，每一方——无论是个体，还是联合体——都有自己各种可能的选择，他们也能比较这些选择可能的利弊，并因之付诸行动。在某些确定的条件下，某个人对一项合伙投资事业的贡献，276 或对一持续发展的联合体的贡献，是可以作出估价的：人们只注意到，倘若没有个人的参与，这种投资或联合将会如何进行，而这种差异正衡量出其投资或联合的价值。联合对个体的吸引力是通过比较他们的机会而得以确定的。因此，特殊的契约是在基本结构内现存的和可预见的各种关系的外形情景中达成的。也正是这些外形给契约的算计提供了一个基础。

而一种社会契约的情景却殊为不同，在各种事实中，它必须允许三个事实：即在我们的社会中所给定的成员身份；假如我们不属于该社会的话，我们便无法知道我们能够怎样存在（或许，这种想法本身没有意义）；以及作为一个整体，社会没有任何目的或目的安排，而在这一方面，联合体和个体则不然。一旦我们试图把社会契约视为一种普通的契约，并追问导向该契约的思考是如何开始的，这些事实的意义就显而易见了。由于人们在其社会中的成员身份是给定的，所以就不存在任何让各派比较其他社会之吸引力的问题。而且，人们也无法去确认某个人对他尚不属于其成员的社会所具有的潜在贡献。因为这种潜在性是人们所无法知道的，而且在任何既定情况下，它都与他们的现存境况毫不相干。不独如此，从作为一个从整体上面对着任一个成员的社会立场来看，也不存在任何达成契约的、和我们可以

借此评价某一个体之潜在社会贡献的目的系统。联合体和个体倒是有这类目的,但秩序良好的社会却没有这类目的。尽管它具有给予其所有公民以正义的目的,可那也不是一种可以衡量所有公民被期待的贡献大小、并在此基础上决定其社会作用或价值(从一种社会的立场来看的价值)的目的。在一种康德式的观点中,个体对于被目为一联合体的社会(以便社会有权向源自该联合体的既定成员的目的之联合提出条件)的贡献观念没有任何地位。因此,我们有必要用一种特殊的方式来解释社会契约,该特殊方式使社会契约与其他的合同区别开来。

在公平正义中,我们是通过解释原初状态的观念来做到这一点的。这种建构必须反映出我们刚才所提到的那些根本性对比,它必须提供为人们所忽略的各种要素,以使人们能够达成一种合理的契约。在上一段行文里,我们依次考察了三个事实。277 与第一个事实相联系,各派在原初状态中都设想,他们在其社会中的成员身份是固定不变的。这一假设反映了下述事实:即我们生来就处在我们的社会之中,并在其框架内实现我们人格之多种可能形式中的某一种人格形式。在此,并不产生我们进入另一个社会的问题。因之,各派的任务就是一致同意在该社会之基本结构中度过他们的人生。如果说,各派已经采取的这些原则将毫无疑问地允许人们移居(在各种适当的限制下)的话,那么,它们也将允许社会作出这样一些安排——只有在允许人们移居的条件下,这些安排才是正义的。人们所形成的对个人和地位的依恋、对各种联合体和共同体的依恋、以及对各种文化联系的依恋,在通常情况下都强烈得难以割舍,而这种事实是无可叹悔的。因此,移居的权利并不影响我们把基本结构看作是正义的,因为这种结构将被视之为这样一种图式:人们生来就处在这种图式之中,并有望在该图式中实现一种完整的人生。

现在,让我们转过来谈谈前面所讲的第二个事实。请注意:无知之幕不仅确立了平等的道德个人之间的公平,而且也排除了有关各派之实际利益和能力的种种信息,它与下述方面相对应,在此方面,我们撇开了我们在社会中的地位和历史,甚至也无法知晓我们的潜在能力,而我们的利益和品格仍会形成。因此,这种原初境况恰当地承认了我们的本性是,我们是理性而负责的存在,离开社会,我们的本性就只包括多种可能性中的一种潜在可能性。第三个也是最后一个事实是,除了那些通过正义原则本身所确立的目的之外,或者说,除了由这些原则所授予的那些目的之外,不存在任何其他的社会目的,但人们仍然尚未采用这些原则。

尽管如此,虽然那些典型地影响着社会内部各种契约的算计,在原初状态中没有任何作用,这种原初境况的其他方面也可以为人们提供合理思考的背景。因之,选择并不是加人其他社会的机会,恰恰相反,选择只是调节人们自身社会之基本结构的正义观念目录。各派的利益和偏好都是由他们对首要善的欲望所给定的。[13] 他们特殊的终极目的和目标的确已经形成,尽管他们并不知道这一点,而他们通过基于(在原初状态下)选择首要善所要捍卫的,正是那些业经形成的利益,以及保存道德人格的必要条件。最后,普遍社会理论的适用性,给人们估价其所选择的正义观念之可行性和结果提供了一个充足的基础。鉴于原初状态的这些方面,作为一种合理事业的社会契约理念可以得到维护,尽管这种契约具有不同寻常的本性。

278

---

[13] 这些善当做如下界定:即,从原初状态的立场来看,各派要求有其终极目的(这些目的并不为他们所知)是合理的。这些善发挥着普遍化手段的作用,也就是说,它们是为了实现所有的或几乎所有的合理目的系统。见《正义论》,第92—95页,第396页之后,第433页之后。

第八节 人的关系的社会本性

现在我们来考察正义原则本身的内容,它反映着人的关系之社会性的三个方面。其一,差异原则(它控制着经济和社会的不平等)并不区分作为社会成员的个体所获得的东西与他们尚未成为社会成员时已经获得的东西。[14] 的确,有关某一个体超出其在另一社会或在自然状态中所处境况之利益的观念毫无意义。倘若我们愿意,我们可以在确定对原初状态的论证时,引入这种与所谓非契约观相联系的自然状态。可以将这种非契约观 279 定义为普遍利己主义及其结果,而这种普遍利己主义倒是可以起到自然状态的作用。[15] 但是,这些条件并不确认一种明确的状态。原初状态中的全部已知情况是,每一种适合于各派的正义观念都具有优于普遍利己主义的效果。不存在任何决定某一个人对社会的贡献,或者决定每一个人比他们在不属于该社会时所可能的状态要好多少的问题。这样,也就不存在任何通过诉求于这些估价来调整公民之社会利益的问题。尽管我们可以在社会内部各联合体中引出这种区分,但当我们采用基本结构的原则时,这些类比式的算计根本没有什么根据。无论是我们

---

[14] 本讲第七、八两节的目的之一,是回应大卫·戈蒂尔对差异原则所作的富有启发性的批评,见其文《正义与自然天赋》,载《社会的理论与实践》杂志,1974年,第3期,第3—26页。我之所以在这里涉及他的讨论,是因为他的论证之成立与否,取决于其能否在作为社会成员的个体所获得的东西与他们在一种自然状态下已经获得的东西之间作出区分。如果这种区分毫无裨益,那么,我相信,我回应戈蒂尔反驳的方式就是清晰的。当然,这还远远不够。但无论如何,我完全同意他在第25页以后所作的评论,而我的绝大部分讨论是用来表明这样才能陈述一种康德式契约观,以符合他的那些评论。

[15] 见《正义论》第136页、第147页;另参见第80页。

在其他社会中的境况，还是我们在一种自然状态中的境况，对于评估正义观念都没有什么作用。而且很清楚，这些观念也与应用正义两原则毫不相干。

其二，与其一相联系，正义两原则规导着人们在这种基本结构内反过来贡献于联合体或其他形式的合作时如何获得各种资格（权利）。诚如我们业已看到的那样，这些贡献是基于个体和联合体之特殊目的来给予评价的。而人们所作出的贡献部分地受其努力和成就的影响，部分则受社会环境和社会偶然因素的影响。我们只能把贡献界定为在这样或那样的境况中对这样或那样的联合体的贡献。这些贡献反映着个体之于某一特殊群体的边际效用。我们不能把这些贡献误解为是对社会本身的贡献，或误解为是对公民成员之社会价值的贡献。我们不能把个体资格的总和、甚或他们对社会内部各联合体的无偿贡献之总和看作是一种社会贡献。在康德式的观点中，下述想法没有任何地位：个体对社会的贡献，平行于个体对社会内部各联合体的贡献。只要我们比较一下各公民的价值，他们在正义且秩序良好之社会里的价值就永远平等[16] 而这种平等是在基本自由和机会均等的制度中、以及在差异原则的操作中反映出来的。[17]

280

关于第三个也是最后一个方面，请回顾一下，在一种康德式的观点中，各派均被看作是自由而平等的道德个人。说他们是道德个人，也就是说他们具有一种善观念（一个终极目的系统）和一种理解正义观念并在其生活中遵循这种正义观念（一种正

[16] 在秩序良好的社会里，公民的价值之所以永远平等，是因为在这样一个社会里，每一个人都被假定是同意正义制度的，而且也都受到一种足够强烈的正义感驱动去履行他们的各种义务和责任——如果这些义务和责任适宜的话。不平等并不是由不平等的道德价值产生的，对这些不平等应从其他方面另求解释。

[17] 见以下第九节，第二段。

义感)的能力。这样,我们便可在两个题目下来解释道德个人的自由:第一,作为自由的个人,他们都把自己视为具有通过理性、也就是通过作为其自律之表现的合理且理性的原则,来规导他们所有的其他利益、甚至是根本性最高利益的人。进而言之,自由的个人并不认为他们自己与任何一种特殊的终极目的或类似目的有着不可分离的联系,而是认为他们自己总能按照各种理性考虑来评价并修正他们的目标。第二,我们假定,自由的个人能为他们的利益和目的负责。他们能够控制并修正他们的各种要求和欲望,并根据环境的要求,为这种行动承担责任。[19]

故而,应用于社会制度的自由,意味着某种权利和自由的模式。而平等的自由则意味着,某些基本的自由和机会是平等的,而社会和经济的不平等要通过各种经过恰当调整、用以保持这些自由之公平价值的原则来加以调节。可以从上述对应用于道德个人和社会形式中的自由定义中见出,我们显然不能把自由而平等的道德个人定义为这样的个人:即他们的各种社会关系都恰好符合人们在原初状态中可能一致同意的那些原则本身。*281* 因为这样讲可能会削弱这些原则的论证基础,而这些原则的论证基础正建基在它们是人们可能采用的原则这一点之上的。但是,一旦我们用那些具有一种制度化表达形式的术语来描绘各个派别时,如果基本结构的作用是既定的,那么,将正义的首要原则直接应用于基本结构就决非偶然。道德个人的自由和平等,需要某种公共形式,而[正义]两原则的内容则满足了这一期许。而且,这也与——比如说古典功利主义形成对比,后者把人趋乐避苦的能力,或者为了实现某种具有本能价值的经验当作

[19] 我在《答亚历山大和莫斯格瑞夫》一文(载《经济学季刊》,第88期,1974年11月号,第639—643页)中,对这些评论作了更充分的陈述。

最为基本的东西。如果用这种方式来定义的话，就无须任何特殊的制度表达形式，尽管某些社会形式作为达到一种更大幸福之网络平衡、或一种更大价值总量之更有效手段的社会形式，无疑要优于另一些。

第九节　基本结构的理想形式

现在我们来谈谈第四点也是最后一个要点（见第一节末尾）：即尽管在决定分配份额时可以理性地依赖于较为普遍的纯程序正义，也必须将正义观念归并于一种基本结构的理想形式，而持续发展的社会过程之积累性结果正是按照这一基本结构来加以限制和调整的。[19]

鉴于基本结构的这一特殊作用，人们自然会提出这样一个问题：自由而平等的道德个人根据什么原则来接受下述事实——即社会和经济的不平等受到社会运气、天赋机缘和历史偶然性的深刻影响呢？由于各派都把他们自己看作是这样的个人，所以，对于他们来说，一个明显的出发点就是，假设所有社会的首要善（包括收入和财富）都应平等，每一个人都应拥有相等的份额。然而，他们必须考虑到各种组织化的要求和经济的效率。因此，停留于平均分配是不合乎理性的。如果各种组织化的和经济的不平等跟平等自由和机会均等没有矛盾，那么，基本结构应该允许有这些组织化的和经济的不平等，只要这些不平等能改善大家的境况，包括那些最不利者的情况。因为他们是从平等的份额起步的，那些获利最少的人就有一种否决权（将平

282

⑲　关于纯程序正义，请见《正义论》，第84—89页，第310—315页。另见该书第64页，第66页，第72页以后，第79页，第274—280页，第305—310页。

均分配作为基准线)。因之各派就可以达成差异原则。在这里,平均分配之所以作为基准线而为人们所接受,是因为它反映出人们代表自由而平等的道德个人时处于怎样的境况。在这些人中间,那些比别人得利较多的人,将按照有利于改善那些获利较少的人的境况之条件来行动。这些直觉性的考察,表明了为什么差异原则是控制社会和经济之不平等的恰当标准的缘由之所在。

理解差异原则,必须牢记这样几个问题:首先,随着正义两原则一前一后地发挥作用,它们便在分配份额的实际决定中合并成纯程序正义的一个重要因素。它们适用于基本结构及其资格获得制度,在恰当的限制范围内,任何分配制度的结果都是公正的。只有通过发挥一种公平的社会进程在时间中的实际作用,才能达到一种公平分配,而在这一公平社会进程中,人们按照各处公共宣布的规则来获取并尊重各种资格。这些特征正是对纯程序正义的界定。因此,如果有人抽象地提出一种既定资源的分配对于那些已经明知其欲求和偏好的个体来说是否比另一种分配更为公正的问题,那么,他就绝对找不出任何解答这一问题的答案。[20]

因之,正义诸原则(尤其是差异原则)适用于调节社会和经济之不平等的各种主要的公共原则和公共政策。可以用它们来调整资格(权利)和工薪制度,平衡这种制度所使用的各种为人们熟悉的日常标准和格准。比如说,差异原则就适用于收人和财产税制,适用于财政政策和经济政策。它还可以应用于已经宣布的公共法律和法规系统,但不适用于各种特殊交易或特殊分配,亦不适用于个体和联合体的决定,然则却又完全可以适用 283

[20] 见《正义论》,第88页。

于人们处理这些特殊交易和作出这些决定的制度背景。不能有任何未经宣布的、人们不可预测的对公民之期待和获取的干涉。资格(权利)是人们按照公共规则系统所宣布的条件来争取和尊重的。各种税收和限制原则上都是人们可以预见到的,而人们的财富则是在已知条件的基础上获得的,这些条件肯定会转移和重新分配人们的财富。一种反驳意见认为,差异原则要求不断校正各种特殊分配,任意地干涉私人事务。这种反驳是基于一种误解而提出来的。

再者,正义两原则并不坚持认为,实际分配在任何既定的时候(或是永远)都符合任何人们可遵循的模式,比如说符合平等。或者说,它们并不认为,按分配来估算的不平等程度只限于某一确定的范围,比如说限于吉尼系数(the Gini coefficient)的范围。[21] 正义原则所要求的是,各种(可允许的)不平等,应该使某种功能性的分配有利于最不利者的期待,只要这种功能性的分配是由各种公共制度中资格系统的作用所导致的结果。然而,这一目的并不是想消除社会生活中的各种偶然性因素,因为某些偶然性因素不可避免。因此,即使一种不平等的自然资产分配看起来更能保持自由个人的平等,也不会产生重新分配这些资产的问题(假如这种重新分配是可以设想的),因为它与个人的正直不相容。我们无须对各种重大的自然变化作任何特殊假设,我们只是设想,当这些自然变化发生在我们随后的生活中时,它们也受到许多偶然性的影响。制度必须组织起社会合作,以便能激励人们进行各种建设性的努力。我们拥有对我们天赋能力的权利,和一种通过参与公平社会运行而获得各种资格的

284

[21] 关于此种不平等尺度和其他的不平等尺度,请见A.K.森的著作:《论经济的不平等》(纽约:W.W.诺顿出版公司,1973),第二章。

权利。当然，问题是如何描绘这种公平社会运行的特点。正义两原则表达了这样一种理念：即任何人的拥有不应该少于他们在一种平等的首要善分配中所得到的，而在社会合作可能产生一种普遍改善的结果时，现存的不平等要有利于那些地位改善得最少的人，并把平等分配作为基准线。

正义两原则也为基本结构具体规定了一种理想形式，而运作中的制度过程和程序过程正是按照这种形式来控制和调整的。这些控制即是对财产积累的限制（特别是，假如存在生产性资产和私人财产的话），而这些限制是从政治自由和机会均等的公平价值中推导出来的，也即以考虑稳定性和可以谅解的嫉妒为基础的，这两个方面又都与自尊这一根本性的首要善相联系。[22] 我们需要有这样一种理想来指导各种保持背景正义所必要的调整。正如我们已经看到的那样（第四节），即使是每一个人都按照这些规则——将这些规则强加于个体身上既合乎理性又实用——所规定的那样公平地行动，许多各不相同的交易结果最终还是会削弱背景正义。一旦我们把社会看作（也必须将其看作）包含世代合作的系统时，这一点就一目了然了。因此，即使是在秩序良好的社会里，基本结构的调整也总是必要的。所以，在基本结构与直接应用于特殊交易的规则之间，必须建立一种制度化劳动分工。在执行各种维护正义之基本结构所必需的具体操作的背景制度之框架内，各个个体和联合体都可以自由地发展其目标。

对一种具体规定这些限制并指导各种调整的结构性理想的需求，并不依赖于非正义。即使严格遵从所有理性规则和实践 *285*

㉒ 见《正义论》，第224—227页，第227页以后，第534—537页，第543—546页。

规则，我们也需要不断地进行调整。实际的政治生活和社会生活常常充满着大量非正义，这一事实恰恰突出了此种必要性。一种不包含任何正义社会秩序的结构性原则的纯程序理论，在我们这个世界上将毫无用处，在这个世界上，政治的目标是消除非正义和引导社会朝一种公平的基本结构变化。一种正义观念必须具体指明政治行为的总体方向。对于背景正义来说，缺少这一理想形式，要想不断调整社会运行的过程以保存背景正义，就没有任何合理的基础，要消除现存的非正义也没有任何合理的基础。因此，理想的理论——它规定着一种完全正义的基本结构——乃是非理想理论的一种必要补充，没有这种理想的理论，要求改变的欲望就缺乏一种目标。

第十节　对黑格尔批评的回答

这一节将完成我对第一节里所陈述的四个要点的讨论。我们已经谈到的结论之一，便是对唯心主义的一种回答。问题是这样的：为了制定出一种康德式的正义观念，将康德学说的结构与其超验唯心主义的背景分离开来，并凭借原初状态的建构来给予它一种程序的解释，似乎是件让人称心如意的事情。（这种分离之所以重要，仅仅是因为下述原因：即它使我们能够明白，在一种合乎理性的经验主义框架内，对康德的观点做一种程序性解释究竟有多大可能。）但是，要达到这一目的，我们就必须表明，原初状态的建构——它运用社会契约的理念——不会遭到唯心主义者们对他们时代的契约传统所提出的那些有力的反驳。

黑格尔曾认为，契约说把社会和国家与一种私人联合体混为一谈，它使得公共法律的普遍形式和内容过多地由偶然而具

体的私人利益和个体的人格关切所决定：它可能使得下列事 286
实——即我们是否生来就存在于、且属于我们的社会——变得毫无意义。对于黑格尔来说，社会契约学说乃是理念之不合法的和未经批判的在（他所谓的）"市民社会"中、且仅限于"市民社会"中的扩张。他更进一步地反驳，社会契约学说没有认识到人类的社会本性，且依赖于将其属性归诸于某些独立于社会之外的天赋能力和特殊欲望，并出于各种理论的目的，使他们的这些属性成为先于社会的东西。[23]

我已经努力对这些批评作出了回答。首先，我坚持认为，正义的首要主题是社会的基本结构，它负有建立背景正义这一根本性任务（第四至第五节）。如果说，这种争辩乍一看来似乎是一种退让，然而实际却不然。我们仍然可以这样来刻画原初状态的特征：它在自由而平等的道德个人之间建立了一种公平契约，而且他们能够达成合理一致的契约。这种特征刻画仰仗于我们以一种确定的方式来设想自由而平等的道德个人，并按照首要善的说明来解释他们的需求和需要（考虑到原初状态作为论证的目的）。当然，我们必须把基于正义观念所达成的契约与所有其他的契约区别开来，但这一要求并没有什么让人吃惊之处：我们应该可以期待这种为基本结构设定原则的契约具有那些使其不同于所有在该结构内部达成的其他契约的特征（第六至第七节）。最后，我指出了公平正义如何才能培植人类社会本性的方式（第八节）。与此同时，由于公平正义是从一种适当的个体主义基础开始的（原初状态被设想为自由而平等的道德个人间的公平状态），所以，它是一种道德观念，该观念在不牺牲个

---

[23] 见《法哲学原理》，T.M. 克诺克斯译（牛津：克莱伦敦出版社，1942），第 58 页以后，第 70 页以后，第 156 页以后，第 186 页。

人自由和人格完整的情况下，为各种社会价值提供了一个适宜的空间。

别的契约观可能无法回答唯心主义者的批评。诸如，霍布斯和洛克的历史过程学说或自由意志论的观点，尽管它们之间有着重大差别，但所有这些观点似乎都会受到反驳。首先，由于社会契约论是人们在自然状态中达成的（如霍布斯和洛克），或者认为，个体一致同意成为那种支配性保护机构的委托人（根据自由意志论的图式），下述情况似乎就不可避免：即他们所认可的这些契约项目或环境条件必定受到那种看似正义的历史过程中各种偶然性和偶发事件的实质性影响，而这种看似正义的历史过程趋势决不能保存或趋向背景正义。洛克的学说已对这一困难给予了鲜明的阐释。他假定，并非所有受这种社会影响的社会成员都具有平等的政治权利：一些公民凭借他们拥有财产而具有投票权，而无产者却没有任何投票权，也无权获得政治权威。[24] 在假定的意义上，这种看似正义的历史过程世世代代所积累起来的多样性结果，使得许多人没有财产，而这并不是他们自己的过错；虽然从他们的立场来看，这种社会契约和随之产生的政治权威的托管状态完全合理，且与他们所负的对上帝的责任并无矛盾，它却不能确保他们拥有这些基本的政治权利。从一种康德式的观点来看，洛克的学说不恰当地使道德个人的各种社会关系屈从于那些外在于、并最终削弱着他们的自由和平等的历史偶然性和社会偶然性。洛克强加于这种看似历史过程的那些限制，并不足以刻画出一种可以为自由而平等的道德个人所接受的背景正义观念。我们可以通过下述设想来表明这一点：即社会的影响是直接随着作为自由而平等之个人的人类在

---

[24] 见《政府论下篇》，请把该书的第一四〇节与第一五八节结合起来看。

自然状态下的创造而产生的。假定他们相互之间的境况能恰当代表他们的自由和平等,而且(正如洛克所认为的)上帝并没有赋予任何人以发挥政治权威的权利,那么,在假定的意义上,他们就会承认各种能够在尔后整个历史过程中保证人们拥有平等的基本权利(包括政治权利)。当我们设想在这一相关时期内,288 人们过于分散,以至难以达成任何契约时,对洛克观点的这种阅读就使得它成了一种看似非历史性的学说。洛克似乎没有考虑到这种不同选择的可能性,这一点表明了其理论的历史性。[25]

我还提出过,任何契约论都必须认识到,有必要在维护背景正义时基本结构的具体操作与直接运用于个体和联合体、并支配其特殊交易之法规系统的规定和强化之间进行一种劳动分工。最后,我谈到,在一种康德式的契约论中,对比自然状态下的个体境况与其在社会中的境况毫无用处。这种比较只属于背景制度框架内缔结的那些契约,而对于决定社会成员的基本权利毫无作用。况且,在公民的各种相对有利因素之间进行比较的基准线,必须以他们现在的关系和社会制度目前发挥作用的方式为基准,而不是以实际的(或者是某种看似正义的)上溯到过去世世代代的具体交易之历史连续性结果是如何改善(或可能会如何改善)每一个人的环境条件——与原初的(或某种假设性的)自然状态相比较——为其基础。

我此处的目的,并不是批评其他的契约论。要进行这类批评可能需要进行一种不同的探究。相反,我是在努力解释为什么公平正义要把基本结构作为正义的第一主题,并尝试着为此开出一种特殊的理论来。假定这种结构具有独一无二的特征和作用,那么,就必须对一种契约理念进行适当转化——倘若我们

[25] 我感谢昆汀·斯金纳使我了解到这种弄清洛克理论之历史性方面的方式。

意识到了这种康德式契约学说的意图的话。我已经力图表明，我们如何才能进行这种必要的转化。

第八讲　基本自由及其优先性[①]

289

H.L.A. 哈特指出，在拙著《正义论》对自由及其优先性的解释的诸种缺陷中，含有两个严重的裂缝。在本讲中，我将大致 290 勾勒且只能大致谈谈如何弥合这两个裂缝。第一个裂缝是，我未能对各派在原初状态中采用这些基本自由并一致同意它们具

① 本讲是在对我一九八一年四月于密西根大学所作的坦纳讲座作出较大修改和扩充的基础上写成的。我感谢坦纳基金会和密西根大学哲学系为我提供了这次讲座机会。我想就此机会向 H.L.A. 哈特表示感谢，他对《正义论》作了批评性的评论（见下一注），在此我将对他的批评做部分回应。我已经大致回答了我以为是他所提出的两个最根本的困难，而这导致我对自由的解释作出了一些重要的修改。我非常感谢耶和华·拉宾诺维兹，他就如何解决哈特所提出的那些困难给我提供了许多有价值的评论和建议。

在进行这次修改时，我还得益于萨缪尔·谢福勒和安东尼·克隆曼在那次演讲之后直接发表的、以及在随后的多次会议中发表的评论。谢福勒的评论使我完全改写并大大扩充了本讲的第五和第六节的内容。克隆曼的评论对我修改本讲第七节的内容尤有助益。我还必须感谢伯顿·决本，他有益的忠告和讨论使我对本讲作了难以数计的修改和变动。

正如我在前言中所谈到的那样，若把我对基本自由及其优先性的解释应用到我称之为"秩序良好之社会"的宪法学说中，则我的这一解释与亚历山大·梅克勒琼那种众所周知的观点具有某种相似性（见注释⑫）。然而我们俩人的观点之间又有一些重要差别。首先，梅克勒琼赋予政治自由和自由言论的那种至上性，在我这里却给予了作为一个整体的基本自由的族类；其次，梅克勒琼常常把自我管理的价值看作是压倒一切的，而在我这里，它仅仅是诸多价值中的一种；最后，我们俩人对基本自由的哲学背景理解殊为不同。

有优先性所依据的那些根据给予充分说明。[2] 这一裂缝是与第二个裂缝相联系的,后者是在立宪、立法和司法三个阶段运用正义原则时,对于如何进一步具体规定基本自由、并使这些基本自由作为已为人们所了解的社会环境条件而得到相互调整,尚无任何令人满意的标准。[3] 我将通过实施已在我的杜威讲座中介绍过的那些修正来填补这两个裂缝。我将大致勾勒出这些基本自由及其优先性是如何建立在作为自由而平等的公民观念之基础上的,同时也连带着对首要善作出一种改进性的解释。[4] 这些修正显示出,基本自由及其优先性依赖于一种可以被看作是自由主义的个人观念,而不是像哈特所以为的那样,只依赖于对合理利益的考虑。[5]但尽管如此,公平正义的结构和内容仍然大体相同;除了正义的第一原则有一个重要的短语变化之外,正义两原则的陈述没有改变,第一原则对第二原则的优先性亦无变化。

第一节 公平正义的初始目的

在谈论基本自由解释中的两个裂缝之前,应该先解释几个基本的问题。首先,我们把正义的两个原则读作:

---

② 见H.L.A.哈特:《罗尔斯论自由及其优先性》,载《芝加哥大学法学评论》第40卷第3期(1973年春季号),第551—555页(以下注明为"哈特");后收入诺曼·丹尼尔斯编:《阅读罗尔斯》(纽约:基础图书出版公司,1975),第249—252页(以下注明为"丹尼尔斯")。

③ 见"哈特",第542—550页;"丹尼尔斯",第239—244页。

④ 见《道德理论中的康德式建构主义》一文,载《哲学杂志》,第77卷(第9期)(1980年9月号),第519—530页。

⑤ 见"哈特",第555页;"丹尼尔斯",第252页。

(1)在一有关平等之基本自由完全充分的图式——该图式是与所有人都享有自由的类似的图式相容的——中，每一个人都享有一种平等的权利。

(2)社会和经济的不平等要满足两个条件。第一，它们必须使各种职业和职位在机会均等的条件下对所有人开放；第二，它们必须最有利于最不利的社会成员。

上述所提到的第一个原则中的改变是："完全充分的"这些语词取代了《正义论》中所使用的"最广泛的总体系统"。[6] 这一改变导致了我在"相容的"一词前面插入了"该图式是"这几个字。稍后我将解释作出这一改变的理由，而对于完全充分的基本自由图式的概念，我将在第八节讨论。眼下，我姑且对这个问题存而不论。

一个更需先弄清楚的问题是，在正义的第一原则中，平等的基本自由可以具体化为下列表项：思想自由和良心自由；政治自由和结社自由；由个人的自由与完整所具体规定的那些自由；最后是法律规则所包括的各种权利。我们并不赋予一般自由以任何优先性，仿佛某种被称为"自由"实体的东西之运作具有一种 292 突出的价值，并且是政治正义和社会正义的主要目的——如果说不是惟一的目的话。当然，我有一种一般性的推定：即反对在没有充分理由的情况下给人的行为施加法律限制和其他限制。但是，这一推定并不给任何特殊自由以某种特别的优先性。然则，哈特解释说，在《正义论》中，我有时利用一些论证和短语暗

⑥ "最广泛的"这一短语在《正义论》一书的第 60 页、第 250 页和第 302 页均用于对正义原则的主要陈述。而"总体系统"这一短语则用于这些陈述中的第二和第三种陈述。

示了实体性自由的优先性，尽管诚如他自己所明白的那样，这并不是一种正确的解释。[7] 纵观民主思想史，其焦点一直都汇集在取得某些具体自由和宪法保证这一问题上，一如人们在各种各样的权利法案和人权宣言中所见到的那样。我对基本自由的解释遵循这一传统。

某些人可能会认为，用一种表列的方式来具体规定基本自由，乃是一种哲学的正义概念所不该为之的权宜之计。我们习惯于各种以普遍性定义和完备性第一原理的形式出现的道德学说。然而需要注意的是，假如我们能够找到一种有关各种自由的表列方式，当我们把正义两原则分为两个部分时，这一表列就可以引导原初状态中的各派一致同意这些原则，而不是同意那些适合于他们的其他正义原则，这样一来，我们可以称之为公平正义的"初始目的"即可实现。这一目的是为了表明，正义的这两个原则比那些与传统的功利主义学说、完善论学说或直觉主义学说相联系的第一原理能够提供一种更好的对民主社会中自由与平等要求的理解。当这一初始目的被规定好时，有待于原初状态中各派去选择的正是这些第一原理以及正义的两个原则。

我们可用两种方式开出基本自由的表列。一种方式是历史的，我们可以概观各民主国家的宪法，并将那些得到正常保护的自由集结成一个表列，然后再来考查这些自由在那些具有良好效果的宪法中所发挥的作用。如果说这种信息并不适合于原初

293

⑦ 哈特对正义第一原则所说的"自由"是否意味着我所谓的"自由本身"这一问题作了一种富有洞察力的讨论。之所以会产生这一问题，是因为在《正义论》一书的第60页和其他地方有关该原则的第一陈述中，在我该使用"诸基本自由(basic liberties)"的地方，我却使用了"基本自由(basic liberty)"或简单地使用"自由"这个术语。总的说来，我同意哈特的讨论。见"哈特"，第537—541页；"丹尼尔斯"，第234—237页。

状态中的各派的话，那也适合于我们——适合于正在建立公平正义的你和我——因之这种历史的知识可能会影响我们允许各派进行选择的那些正义原则的内容。[⑧] 第二种方式是，考虑一下，对于两种道德人格能力在整个生活中的充分发展和充分实践来说，哪些自由才是根本性的社会条件。这种考虑使基本自由与公平正义中所使用的个人观念联系起来，我将在第三至第六节里回过头来讨论这些重要问题。

试设想，我们已经发现了一种道德上公平正义的初始目的之基本自由表列。我们把这一表列视为一个出发点，该出发点能够通过发现第二种表列而得以完善，以使原初状态中的各派有可能一致同意与第二个表列相应的两个[正义]原则，而不是与第一个表列相应的那两个[正义]原则。这一过程可以不确定地继续进行下去，但是，在原初状态的层次上，哲学反思的分辨能力可能会很快耗尽。在发生这种情况时，我们应该以我们最后所偏向的表列为准，然后在人们了解了有关各种社会制度和社会环境的一般知识时，进一步在立宪、立法和司法阶段将这一表列具体化。从原初状态的立场上所引证出来的各种考虑足以决定基本自由的一般形成和内容，足以解释人们为什么要采用这两个正义原则——那只是将这些自由合并起来并赋予它们以优先性的种种选择之一。因此，作为一个方法问题，我们不致因为使用了一步接一步的达于一种自由表列及其进一步具体化的程序而失去任何东西。

最后要谈的一点关涉到自由表列的使用问题。对自由之优先性的论证如同所有从原初状态所引出的论证一样，总是相对 *294*

⑧ 见《道德理论中的康德式建构主义》，第一讲，第533—534页；第三讲，第567—568页。

于一定的选择算计的，各派都在这些选择中作出挑选。其选择之一即是对正义两原则的选择，该选择作为其具体化的一部分便包含着一种基本自由的表列和它们的优先性。这些选择的资源便是道德哲学和政治哲学的历史传统。我们将把原初状态和对各派慎思特征的刻画，看作是从已出现的各种选择中挑选正义原则的一种方式。而且这会带来一个重要的结果：确立自由的优先性，既不需要告诉人们，个人的观念——它与原初状态的其他各方面结合在一起——本身足以推导出一个令人满意的自由表列和赋予这些自由以优先性的那些正义原则，也无须表明，人们会依据任何选择算计——无论通过其他原则的补充使正义两原则变得多么丰富——来采纳正义的这两个原则（由自由的优先性所包含）。[9]

我在此所关注的，是公平正义的初始目的，正如前面所界定的那样，此目的仅仅是想表明，人们通过其他的传统选择方式也会采用这些正义原则。倘若能够达此目的，我们就可以开始进行更缜密的论述。

第二节 基本自由的独特地位

完成这些预备性解释后，我开始谈谈基本自由及其优先性的几个特征。第一，自由的优先性意味着，正义的第一原则赋予各种基本自由以一种特殊地位，一如表列所示的那样。相对于公共善的理由和完善论价值的理由来说，它们具有一种绝对的分量。[10]比如说，某些社会群体不能以下述理由——即他们所拥

295

⑨ 关于这一点，请见《正义论》，第581页。

⑩ "公共善"和"完善论价值"这两个短语是用来分别指功利主义目的论道德

有的那些自由可能使他们得以阻碍各种保持经济效率和经济增长的政策——来否认平等的政治自由。我们也不能以下述理由——即从社会意义上讲，有区别的选择性征兵是最少弊端的建立军队的方式，来证明该征兵方式（在战争期间）的正当合理性。这类考虑都不能僭越基本自由的要求。

由于基本自由的各种要求之间必定会发生冲突，所以必须调整各种规定这些自由的制度规则，以便这些制度规则适宜于一种连贯性自由图式。在实践中，自由的优先性意味着，一项基本自由只能因一种或多种其他基本自由而被限制或否定，而正如我所讲过的那样，它永远也不能因为公共善或完善论价值的缘故而受到限制或否定。甚至在那些其自由受到限制或否定的人也从这种较大的效益中得到了好处、或是与别人一起分享到了较大利益总量所产生的好处时，也不能这样。由于这些基本自由可能在它们相互间发生冲突时受到限制，所以这些基本自由中的任何一种都不是绝对的。在最终调整就绪的图式中，可以平等地给人们提供所有的基本自由（无论这样做可能会意味着什么），这也不是一种要求。相反，无论怎样调整这些基本自由以构成一个连贯性图式，该图式都要平等地确保所有的公民享有基本自由。

在理解基本自由的优先性时，我们必须将其限制与其规导

学说或完善论中的善概念的。因此，这些概念是在不考虑权利概念的情况下被具体规定为（比如说在功利主义中，也在许多福利经济学中）欲望、利益或个体偏好的满足。欲闻其详，请见《正义论》一书，第24—26页。

⑪　在宪法中，这种区别司空见惯，也很重要。例如，可见劳伦斯·揣伯著：《美国宪法》（纽约：基础图书出版社，1978），第十二章第二节。他把这种区别应用于言论自由，认为言论自由受［宪法］这一修正案的保护。在《正义论》中，我在解释基本自由的关键点上没有作这种区别。感谢耶和华·拉宾诺维兹帮我澄清了这一问题。

区别开来。[11]当这些基本自由只是受到规导时，它们的优先性并未受到侵犯，而为了将这些基本自由结合起来，以形成一种图式并适应于它们的长期实现所必需的某些社会条件，又必须对它们进行规导。只要提供了我将称为的基本自由的"主要应用范围"，也就履行了正义原则。譬如说，对于规导自由讨论来说，秩序的规则就是根本性的。[12] 如果没有为人们普遍接受的合乎理性的探究程序和论辩规矩，言论自由就无法达其目的。并非每一个人都能同时开口，或者在同一时刻利用相同的公共设施来达到各自不同的目的。正如要实现各种各样的欲望一样，将各种基本自由制度化，需要有条不紊的和社会的组织。对于限制言论内容来说，必要的规导并不为过，比如说，禁止为某些宗教的、哲学的或政治的学说辩护，或者禁止讨论与评价社会基本结构之正义有关的那些普遍事实和特殊事实，就不为过。对我们理性的公共运用[13] 必须予以规导。但是，自由的优先性要求这种规导尽可能不触及每一种基本自由应用的中心范围。

296

我想，这样做还是明智的。当正义两原则的其他要求决定免除作证的负担时，在预期那些并非基本的自由可被一般设定令人满意地允许的情况下，把基本自由限定为对之而言确乎根本的自由。对基本自由项目表的这种限制，乃是这些自由的特殊特性所在。无论何时，如果我们扩大基本自由的项目表，都会

---

⑫ 见亚历山大·梅克尔琼的《言论自由及其与自我管理的关系》(纽约：哈普尔—罗出版公司，1948)，第一章第六节，其中有对秩序规则与限制言论内容的规则之区分的著名讨论。

⑬ "我们理性的公共运用"这一短语取自康德的《何为启蒙?》一文(1784)，在该文的第五段中，康德引入了这一短语。见《康德全集》学院版，第36—37页。康德将理性的公共运用与私人运用作了对比，前者是自由的；而后者可能会是不自由的。我并不苟同这种观点。

削弱对那些最根本自由的保护，在自由的图式内造成难以确定的和无指导的平衡问题，而这些问题正是我们曾经希望通过一种适当限制的优先性概念来避免的。因此我将一直假定（而总在提示），在列于该项目表中的基本自由永远具有其优先性，从 *297* 我对这些基本自由的论证中，人们将经常清楚地看到这种情况。

关于自由之优先性的最后一点是，我们并不是在所有条件下都要求有这种优先性。然而，出于我们这里的目的考虑，我还是假定，在我将要称之为“合理有利的条件”下，仍然要求有这种优先性。这也就是说，在这样一些社会条件——假使人们已有这种政治意愿，这些社会条件允许有效确立并充分实践这些自由——下，还是要求有这种优先性。这些条件是由社会的文化及其传统和在该社会文化不断制度化的过程中所获得的各种技巧、以及该社会的经济发展水平（并不需要特别高的社会经济发展水平）所决定的，而且毫无疑问也是由其他东西所决定的。我将下述假定作为我们目的的充分证据，这一假定就是，在我们的国家里，如今各种合理有利的条件业已具备，所以对于我们来说，我们要求这些基本自由具有优先性。当然，人们是否有这种政治意愿，则是一个完全不同的问题。如果说，在一秩序良好的社会定义中，已存在这种政治意愿，那么，在我们的社会中，帮助人们塑造这种政治意愿就是政治任务的一部分。

根据前面所述的有关自由之优先性的论述，我概括出基本自由图式的几个特征。第一，正如我已经指出的那样，我假定，每一种基本自由都具有我将称之为的“中心应用范围”。对于这一应用范围的宪法保护，乃是充分发展和实践自由而平等之公民的两种道德能力的条件。在接下来的一节里，我将详细论述这一点。第二，我们可以使各种基本自由相互融合，至少在它们的中心应用范围内是这样。易言之，在合理有利的条件下，存在

一种实际可行的可制度化的自由图式，在该图式中，每一种自由的中心应用范围可以得到保护。但是，这种图式既不能仅仅从 299 具有两种道德能力的个人观念中推导出来，也不能仅仅从某些自由和其他作为适宜所有目的之手段的首要善对于发展和实践这些道德能力来说是必要的这一事实中推导出来。这两种要素都必须适合于一种有效的宪法安排。民主制度的历史经验和对宪法设计原则的反思告诉我们，我们的确可以找到一种实际可行的自由图式。

我已经谈过，在原初状态中，人们尚未通过适宜的考虑，将这种基本自由的图式具体明细化。只要能够大致勾勒出这些基本自由的一般形式和内容、并理解其优先性的根据所在就够了。对这些自由的进一步具体化［任务］留给了立宪、立法和司法诸阶段。但是，在大致勾勒这种一般形式和内容时，我们必须告诉人们，这些基本自由的特殊作用和中心应用范围可以足够清晰地指导后几个阶段中所进行的进一步具体化过程。例如，个人的基本自由之一，就是持有并独自使用个人财产的权利。这一自由［权］的作用，便是给个人的独立和自尊留有充分的物质基础，而对于发展和发挥［个人的］道德能力来说，个人的独立和自尊都是根本性的。需要避免的是两种较为宽泛的、作为一种基本自由［权］的财产权观念。一种观念是将这种权利扩展到包括某些获取行为和遗产权，以及拥有各种生产方式和自然资源的权利。另一种观念则认为，财产权包括平等参与生产方式和自然资源的控制权利，而生产方式和自然资源应该由社会拥有。我们之所以不能使用这些较宽泛的观念，是因为我认为，我们不能把它们解释为发展和发挥道德能力所必要的观念。这些观念以及其他的财产权观念的优点所在，得等在我们以后有了更多的关于社会环境和历史传统的信息时才能

逐步决定。[14]

最后，我们不能假设对同一个人来说，各种基本自由都具有 299 同样的重要性或价值。因此，自由主义传统中有一个分支便把政治自由看作是比思想自由和良心自由更缺少内在价值的一般市民自由。贡斯当称之为的"现代人自由"被认为是比"古代人自由"更珍贵的自由。[15] 在庞大的现代社会里（在古典时代的城邦国家也可能真的如此），在绝大多数个人的善观念中，各种政治自由所占据的地位就更不显要了。政治自由的作用也许在很大程度上只是保存其他自由的工具性作用。[16] 但是，即使这种看法正确，也没有任何障碍能阻挠我们把某些政治自由列入基本自由之列、并以自由的优先性名义来保护这些政治自由。因为要赋予这些自由以优先性，只需明白它们对于在现代国家环境下确保其他基本自由极为重要这一点就行了。而且，假如给予它们这种优先性有助于解释优先性的判断，而这些优先性判断是我们经过适当反思后有意认肯的，那么，一切便顺理成章了。

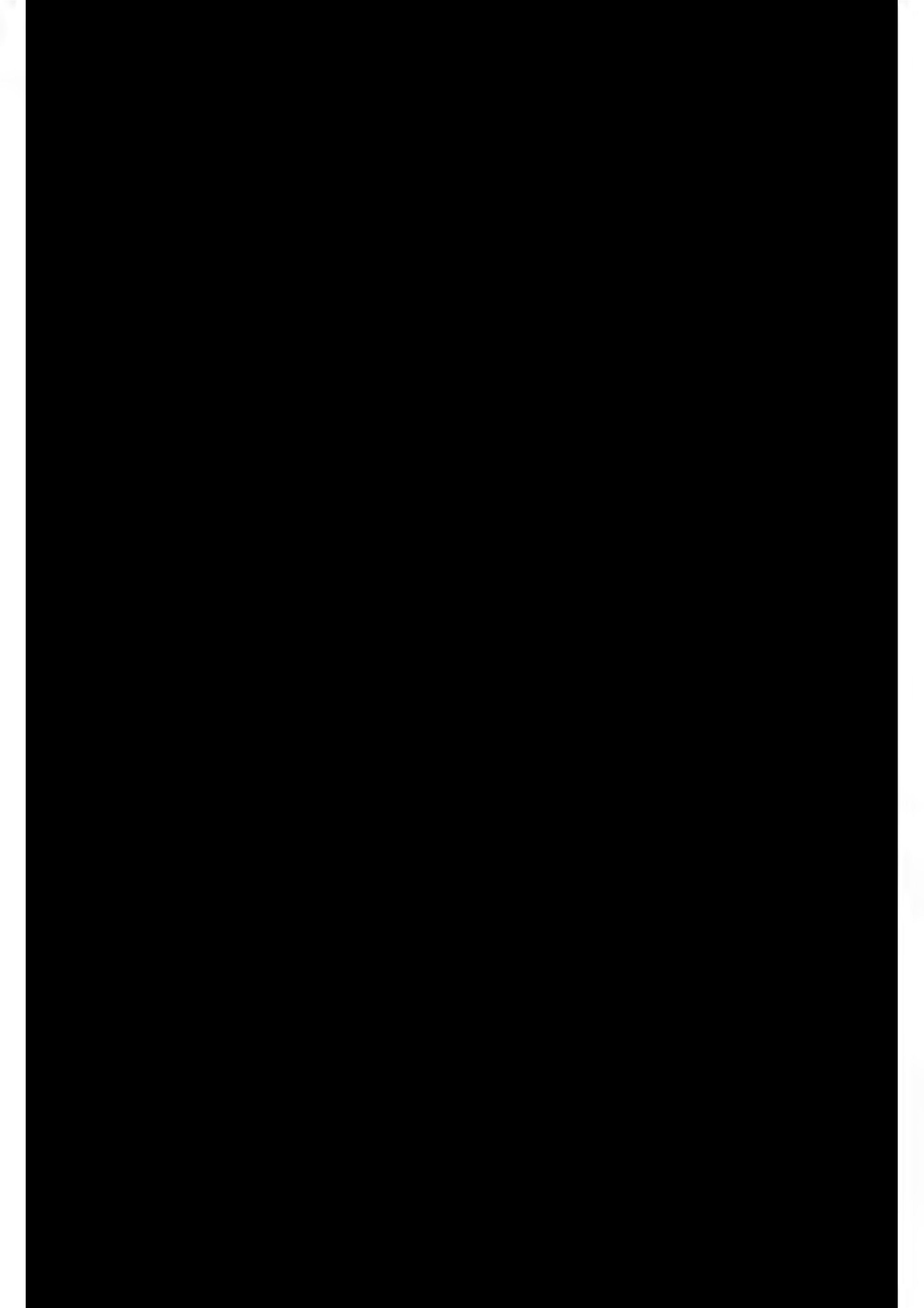
第三节 个人观念与社会合作观念

现在，我来考察一下自由解释中的第二个裂缝。回顾一下，

[14] 有关这一段的详细论证，请见《正义论》一书第270—274页和第280—282页处对民主与社会主义中私有财产问题的讨论。正义的两个原则本身并不能解决这个问题。

[15] 见贡斯当的《古代人自由与现代人自由之比较》(1819)一文。

[16] 对这一观点最近的重要陈述，见诸以赛亚·伯林的《两种自由概念》(1958)一文，该文重刊于《自由四论》(牛津：牛津大学出版社，1969)一书；比如，该书的第165—166页。



结论是，如果说社会合作是人们所情愿的和和谐的，且在此意义上也是志愿性的话，那么，其志愿性意义并不是指我们加入或归属于社会内部各联合体和群体的行为是志愿的。对于社会合作，我们别无选择，否则，要么是互不情愿直至仇视抱怨，要么是相互抵制直至内战。

这样一来，我们所关注的焦点便汇集于具有终生成为正常而充分参与合作之社会成员的个人身上。社会合作的能力被看作是基本的，因为我们把社会的基本结构看作是正义的第一主302题。在这种情形下，社会合作的公平项目具体规定着一种政治的和社会的正义观念的内容。但是，如果我们用这一方式来看待个人，我们就是在把两种道德人格能力归于他们。这两种道德人格能力是正当和正义感的能力（即尊重公平的因而也是合乎理性的合作项目的能力）和形成其善观念（因而也是合理的观念）的能力。更具体地说，正义感的能力乃是理解、运用作为公平之社会合作项目的正义原则、并在通常情况下能受按照这一原则来行动的有效欲望驱使（而不仅仅是去按照这一原则而行动）的能力。形成善观念的能力则是人们形成、修正并合理追求这一善观念的能力，这也就是说，它是人们合理追求一种尊重我们自己有价值的人生观的能力。一种善观念通常由一种具有决定性的终极目的或目标图式、和某些个人和联合体（作为个人所依附和忠诚的对象）想要实现的各种欲望所组成的。这种善观念还包括一种我们与世界——宗教的、哲学的或道德的世界——的观点，而那些目的和依附物正是通过这一观点才得以理解的。

下一步是把这两种道德能力当作成为这一政治正义社会之充分而平等的成员的必要条件和充足条件。那些能够终生参与社会合作的人和那些愿意尊重适当公平合作项目的人，均可视

之为平等的公民。在这里,我们假定人们可以在必要的、最起码的程度上发挥这两种道德能力,而且这些道德能力的发挥,在任何既定时刻都可以与一种决定性的善观念相配合。如果这些假定成立,人们在天然禀赋和自然能力上的不同与差异就是从属性的。它们并不影响个人作为平等公民的地位,只有当我们立志去获取某些官职和职位、或者属于或希望加人社会内部的某些联合体时,它们才会成为相关因素。因此,政治正义所关注的是作为包容一切的制度框架之基本结构,个体的自然天赋和天赋才能正是在该制度框架内得以发展和发挥的,而在一社会中,存在着各种各样的联合体。

迄今为止,我尚未谈到公平合作项目的内容,或者说,还没有谈及我们在此所关注的基本结构及其优先性问题。为了探讨这一问题,让我们概述如次:公平的社会合作项目即是作为平等 303 个人的我们所愿意终生与所有社会成员真诚合作的那些项目。再补充一句:是我们愿意在一种相互尊重的基础上进行真诚合作的项目。加上这一从句,可使我们清楚下面这一点:即当公民们把他们自己、并相互把对方看作是具有必要的构成平等公民之基础的两种道德能力的个人时,每一个人都可以在毫无怨恨或自卑(或因此之故而心怀不诚)的情况下,承认这些公平的社会合作项目。在此背景下,具体制定诸种基本自由并建立其优先性基础的问题,就可以被看作是在相互尊重的基础上决定适宜的公平合作项目的问题。一直到十六、十七世纪爆发宗教战争为止,人们对这些公平项目的了解都十分狭隘。在相互尊重的基础上进行社会合作被那些抱有不同信仰的人们看作是不可能的。或者说,被那些认肯根本不同的善观念(用我所使用的术语来说)的人们看作是不可能的。作为一种哲学学说,自由主义正发轫于这两个世纪,它是随着各种各样有关宗教宽容的论争

之发展而发展起来的。[18] 至十九世纪，贡斯当、托克维尔和密尔已经在现代民主国家的语境中系统阐述了自由主义学说的主要精华，他们已经看到现代民主国家即将来临。自由主义的一个关键假设是，各平等的公民都有着各自不同的因而也的确是无公度的和不可调和的善观念。[19]在现代民主社会里，这种多样性生活方式的存在被看作是一种正常状态，只有独裁地使用国家权力才能消除这一状态。因此，自由主义把善观念的多元性作为一种现代生活的事实接受下来，当然，条件是这些观念得尊重适当的正义原则所具体规定的各种界限。自由主义既力图表明善观念的多元性是可欲的，也力图表明一自由政体如何适应这种多元性，以实现人类多样性的多方面发展。

304

在这一讲中，我的目的是大致勾勒出基本自由及其优先性与前面所描述的平等公民间公平社会合作项目之间的联系。引入我所使用的个人观念及其与之相伴的社会合作观念的要旨，是力图将自由主义的观点向前推进一步。这就是说，力图以两个基础性的哲学概念来加固其假设根基，然后指出我们怎样才能把这些基本自由及其优先性看作是属于社会合作的公平项目之列的，而在基本自由及其优先性中，这种合作的本性满足了这

---

[18] 关于这些论争，有一种很有启发性的概述，见阿伦的《十六世纪政治思想史》，第73—103，第231—246，第302—331，第428—430页；亦可见他的《英国政治思想：1603—1660年》（伦敦：1938）一书，第199—249页。洛克的《论宽容的信札》（1689）或孟德斯鸠的《法的精神》（1748）中的观点也都具有一个漫长的前历史发展过程。

[19] 这一假设对于自由主义来说是最核心的，一如伯林在其《两种自由概念》一文中所陈述的那样。见《自由四论》，第167—171页。我相信，这一点已经隐含在我所引证的各著作家们的作品中，只是在此我不能探究这一问题。有关这一问题较新的陈述，见罗纳尔德·德沃金的《自由主义》一文，该文收录于斯图沃特·翰普歇尔编：《公共道德与私人道德》（剑桥：剑桥大学出版社，1978）一书。

些观念所强加的那些条件。社会联合不再建立在一种共同的宗教信仰或哲学学说所给定的善观念之基础上，而是建立在一种适合于民主国家中自由而平等之公民观念的共享的和公共的正义观念之基础上。

第四节 原初状态

为了解释我怎样来达到上述目的，我想非常扼要地概述一下我在其他地方谈到过的我所谓"原初状态"的作用、以及它在这种状态下塑造个人观念的方式。[20] 主要的理念是，原初状态将个人观念及其与之相伴的社会合作观念与某些具体的正义原则联系起来了（这些原则具体规定了我前面称之为的"公平的社会合作项目"）。这两个哲学观念与具体的正义原则之间的联系 305 是通过下述原初状态确立起来的：在这种状态中，各派都被描绘为合理自律的社会公民代表。作为这样的代表，各派都在服从原初状态限制的情况下竭尽全力地为其所代表的个人而工作。比如说，各派都被置于相互对称的地位，具有平等的感受。而我所谓的"无知之幕"，意思是指各派都不知道他们所代表的那些个人的社会地位，或那些个人的善观念（及其特殊目的和依附性）、或那些个人显示的能力和心理潜能，等等，等等。而且，正如我已经谈到的，各派都必须在道德和哲学传统所给定的有限选择范围内一致认同某些正义原则。各派对某些明确原则的一致看法，确立了这些原则与原初状态所代表的那种个人观念之间的一种联系。这样设想的个人之公平合作项目的内容，正是

---

[20] 关于原初状态，请见《正义论》一书的条目索引。关于这种状态是如何塑造个人观念的，可进一步参见我的"道德理论中的康德式建构主义"一文。

以此方式来确定的。

必须小心区分原初状态的两个不同部分。这两个部分分别与[个人的]两种道德人格能力相对应,或者说与我所谓的"理性的能力"和"合理的能力"相对应。如果说,原初状态作为一个整体,代表着这两种道德能力,因而也代表着充分的个人观念的话,那么,各个派别作为合理自律的社会个人之代表,则代表着诸合理的能力之一种:即各个派别都一致同意这些[正义的]原则,他们相信,从他们所代表的那些个人的善观念及其形成、修正和合理追求这种善观念的能力来看,这些原则乃是最适合于他们所代表的那些个人的——只要各派能够了解到这些事情,他们就会这样认为。理性的能力或者说个人的正义感的能力——在此,即是他们尊重公平的社会合作项目的能力——是通过各派在原初状态中所服从的各种各样的约束和强加于他们的一致意见的那些条件所表现出来的。当各派所采用的这些正义原则得到认肯、且平等的社会公民都按照这些原则来行动时,公民的行动就达到充分自律了。充分自律与合理自律之间的差别在于:合理自律只按照我们合理的能力而行动,只按照我们在任何特定时刻所具有的那种决定性的善观念行动。充分自律则不仅包括这种合理的能力,而且也包括以各种与尊重公平之社会合作项目的方式(即尊重正义原则的方式)来发展我们的善观念的能力。在一秩序良好的社会(在该社会中,公民们知道他们可以相互依赖各自的正义感)里,我们可以设想,一个人通常都想行正义之举,也都想被别人看作是可以终身充分参与合作的社会合作成员而值得信赖的人。因此,充分自律的个人由于受到共享之正义原则所具体指明的各种理由的驱动,能够公开地承认公平的社会合作项目并照此行动。然而,各个派别都只是合理自律的,因为各种理性的约束都还只是从外部强加的。确

306

实，各个派别的合理自律纯粹还只是人为主体的自律，他们生活在一种为塑造既作为理性的又作为合理的个人之充分观念而设计的建构之中。在一秩序良好的社会里，平等的公民之所以是充分自律的，是因为他们能自由地接受理性的约束，而此时此刻，其政治生活便反映了这种把社会合作的能力当作最基本能力的个人观念。正是积极主动的公民之充分自律，表达了这种将要在社会世界中实现的政治理想[21]。

因此我们可以说，原初状态中的各派作为合理的代表在下面两个方面是合理自律的：第一，我们并不要求他们在其慎思中运用任何先验的或预先的正当和正义原则，或者受这种原则的指导。第二，在达成有关何种正义原则可以作为合适选择而予以采用的一致意见时，就其允许他们作出决定的信息限制而言，各派都只接受他们认为是他们所代表的那些个人之决定性的善的指导。原初状态中各派对正义两原则达成的一致，必定是建立在此种意义上各合理自律之理由基础上的一致。因此，我们实际上是在用各派合理自律的思考，来从各种给定的选择中挑选出他们所代表的个人之间进行社会合作的公平项目。 307

要充分说明上述概念，可能还需要作更多的解释。但在这里，我必须转向另一个问题：是哪些考虑驱动了原初状态中各派的行为？当然，他们的总体目的是履行他们的责任、并竭尽所能地发展他们所代表的那些个人的具有决定性意义的善。问题是，如果无知之幕的限制是既定的，对于各派来说，就似乎不可能确定这些个人的善，因之也似乎不可能达成一种合理的一致。为了解决这个问题，我们引进了首要善的观念，并在这一名目下

---

[21] 我将这种与理性和合理相对应的原初状态之两部分的区分，作为一种陈述该状态塑造充分的个人观念之理念的生动方式来使用。

列出各种首要善的表列。我们的主要理念是，首要的善是通过追问哪些东西是使个人能够追求其具有决定性意义的善观念、并发展和发挥他们的两种道德能力所通常必需的社会条件和适合于所有目的的手段而挑选出来的。在这里，我们必须注意民主社会中的各种社会要求和正常的人生环境。首要的善是实现两种道德能力的必要条件，也是一足够广阔之终极目的范围内适合于所有目的的手段，这一点是以各种各样有关人的需要和人的能力、这些需要和能力的特殊状态与教养要求、社会的相互依赖性关系等普遍事实为先决前提的。我们至少需要大致地说308 明各种合理的生活计划，这些合理的生活计划表明了为什么他们通常具有某种结构并依赖于对这些生活计划的形成、修正和执行来说是首要善的东西。某种东西是否被算作首要善，并不是通过追问对于达到终极目的来说什么是根本性的普通手段来决定的，而一种完备的经验概观或历史纵览可以告诉我们，人们通常或在正常情况下，都共同具有这种终极目的。如果说确有这类终极目的的话，也可能是微乎其微的。而这些终极目的也不会达成一种正义观念的目的发挥什么作用。对首要善的特征刻画并不依赖于这类历史事实或社会事实。如果说，首要善的确需要有一种对社会生活的普遍环境和普遍要求的知识，那也仅仅是需要按照一种预先给定的个人观念而已。

在《正义论》中，我列举了五种首要的善（与此同时，我也指出了为什么要使用每一种首要善的理由），现复述如次：

(1)基本自由（思想自由和良心自由等等）：这些自由是发展和充分而明智地实践两种道德能力所必要的背景性制度条件（这一点尤其表现在稍后第八节中我将称之为的“两种基本情形”中）；对于保护具有决定性意义的善观念之广

泛范围(在正义的界限之内)来说,这些自由也是不可缺少的。

(2)移居的自由和多种机会背景下选择职业的自由:这些机会允许人们追求多样性的终极目的并影响人们修正和改变这些终极目的决定——如果我们有此欲望的话。

(3)各种职位的权力和特权与各种职责:这些东西给各种各样的自我管理和自我的社会能力确定了范围。

(4)收入和财富,我们大致可以将其理解为可用于所有 309 目的的手段(具有一种交换价值):收入和财富对于直接或间接地达到一种广泛的目的范围来说是必要的,无论它们碰巧是什么样的目的。

(5)自尊的社会基础:这些基础通常是基本制度中的本质方面——如果公民想要获得一种活生生的对他们自己作为个人的价值感、并想能发展和实践其道德能力、进而自信地达成其目标和目的的话。[22]

请注意:正义两原则是根据社会的制度性保护来评价社会基本结构的,而且也是这样来设计这些首要善中的某些首要善(譬如,基本自由)、并规导其他首要善(比如,收入和财富)的生产和分配的。因此,一般说来,我们所必须解释的是,为什么各派都要使用这一首要善的表列,且为什么他们采用正义两原则是合理的。

在本讲中,我无法讨论这些一般性的问题。除了基本自由之外,我还将假定,依赖于首要善的根据对于我们的目的来说是足够清楚的。我在下一节里的目标,是解释为什么基本自由确

[22] 有关首要善的较为充分的解释,可见我的"社会的统一与首要善"一文。

实是首要的善(假定刻画各派所代表的公民之特征的那种个人观念是既定的),而且为什么保证这些自由的原则具有优于正义第二原则的优先性。有时候,从有关为什么一种自由是基本的解释中,可以清楚地见出解释这种优先性的理由,正如在平等的良心自由的情形(我将在第五至第六节中讨论这一情形)中所见到的那样。在其他情形中,这种优先性源于某些自由的程序作用,和这些自由在规导整体的基本结构中所具有的根本性地位,如在平等政治自由的情形(我将在第八节中予以探讨)中便是如此。最后,一旦其他基本自由得到保证,某些基本自由就是不可或阙的制度条件。因此,思想自由和结社自由是影响良心自由和政治自由所必需的。(我将在第十至第十二节中探讨自由政治言论和政治自由的情况时大致讨论这种联系。)我的讨论非常简要,只想说明各派把某些自由视为基本自由的那些根据何在。310 通过考察几种不同的基本自由——每一种基本自由都在某个不同的方面基于不同的根据——我希望说明基本自由在公平正义中的地位、以及它们享有其优先性的理由。

第五节 自由的优先性(一):第二种道德能力

现在,我们准备概览一下原初状态下各派采用那些确保基本自由及其优先性的原则的根据。在此,我无法用一种严格而又令人信服的方式为这些原则提供论证,而只是指出我们可以怎样进行这种论证。

让我们首先解释一下,若有关个人的观念业已给定,那么当各派慎重思考他们所代表的那些个人的善时,他们必须区分三种考量。有些考量与[个人的]两种道德能力的发展和充分而明智地发挥相联系,而每一种能力都将产生一种不同的考量。最

后是与个人具有决定性意义的善观念相联系的考量。在这一节里,我将考察与善观念的能力和个人具有决定性意义的善观念相联系的考量。我先从后者开始。请回顾一下,当各派知道他们所代表的个人具有其决定性的善观念时,他们并不知道这些观念的内容。这就是说,他们既不知道这些个人所追求的特殊终极性目的,也不知道他们对其与这个世界——宗教的和哲学的或道德的世界——之关系的看法,而我们正是通过诉诸于此才理解他们的目的和忠诚。然而,各派都知道合理的个人生活计划的一般结构(假如有关人的心理学和社会制度运作的普通事实业已既定),因而也知道上述所列的善观念中的主要要素。有关这些问题的知识与他们对前面所解释的那些首要善的理解和运用相辅相成。

为了确定这些理念,我集中考察一下良心自由,并概述各派采用那些确保基本自由的原则时所依据的根据,这种基本自由是应用于有关我们与世界之关系的宗教的、哲学的和道德的观点之中的。[23] 当然,如果说各派无法确定他们所代表的那些个人是否认肯这些观点的话,那么我将假定这些个人通常都可以认肯这些观点,在任何情况下,各派都必须允许有这种可能性存在。我也假定,在这种既定的意义上,个人已经了解并坚定地持有这些宗教的、哲学的和道德的观点。这样,如果只有一种适合于各派保证平等之良心自由的选择性正义原则的话,那么他们就得采用这种原则。或者说,假如这一原则所属的正义观念是一种有效的观念,那么他们至少会这样做。因为无知之幕意味着各派并不知道他们代表的那些个人所信奉的信仰究竟是一种

311

[23] 在这一段以及下一段里,我将用一种多少有些不同的方式来陈述《正义论》第三十三节中有关良心自由的主要考虑。

多数人的观点,还是一种少数人的观点。他们不能冒昧地让少数人的宗教拥有较少的良心自由,或者说,他们不能冒险允许下述可能性存在:这就是,让他们自己所代表的那些人所信奉的信仰成为多数人的或占支配地位的宗教,因之让这些个人拥有一种不平等的更多的良心自由。因为也可能发生这样的情况:即那些属于少数人信仰的个人,并因此成为较少良心自由并可能遭受欺压的人。如果各派都用这种方式下赌注,他们就会明白,他们并不能严肃地采纳这些个人的宗教的、哲学的或道德的确信,且实际上也不会知道一种宗教的、哲学的或道德的确信究竟为何物。

请注意,严格地说,上述良心自由的第一个根据并不是一种论证。这就是说,人们只注意无知之幕与各派对保护某种不为人知但却具有决定性和得到人们认肯的宗教的、哲学的或道德的观点之责任间的结合方式,而这些宗教的、哲学的或道德的观点给予各派以保证这种自由最强有力的理由。也就是说,在此具有根本意义的是,认肯这些观点和这些观点所产生的善观念被认为是非协商性的。这些观点和观念被理解为信仰与行为的形式,我们不能简单放弃对这些信仰和行为的保护,或者说,我们无法被说服愿为正义的第二个原则所包括的那些考虑去冒风险。当然,存在着各种宗教转变,而个人也会改变他们的哲学观点和道德观点。但是,在没有直接证据的假定情况下,这些转变和改变并不是由各种权力和职位或者财富与地位的原因所促动的,而是确信、理性和反思的结果。即使在实践中,这种假定也时常是虚假的,但这并不影响各派保护他们所代表的那些个人的善观念之完整性的责任。

这样一来,我们就可以明白为什么良心自由是一种基本自由,为什么我们给予这种自由以优先性。假如我们对构成一种

宗教的、哲学的或道德的观点之原因有所理解，那么，我们就不能引证正义第二原则所包括的那些考量来限制这种自由的中心范围。如果某人否认良心自由是一种基本自由，并坚持认为所有的人类利益都是可公度的，在任何两种人类利益之间总是存在某种交换率，而根据这种交换率来平衡对这两种利益的保护就是合理的，那我们就走进了死胡同。继续这一讨论的一种方式，是力图表明基本自由的图式作为一个族类乃是适宜于一民主政体之基本结构的连贯而有效的（而且也是与最根本的确信相适宜的）正义观念之一部分。

现在，让我们转向与形成一种善观念的能力相联系的考量。在前面，我们把这种能力定义为一种形式、修正和合理追求某一决定性善观念的能力。在这里，由于我们可以从两个方面来看待这种能力，所以便有两个密切相联的根据。在第一个方面，这种能力的充分发展和实践（根据环境的要求）被看作是达到个人善的手段。而作为一种手段，它又不是（从定义上看）该个人决定性善观念的一部分。个人在合理追求他们的终极目的和清楚表达他们的完整生活观念时实践着这种能力。在任何既定的时刻，这种能力都服务于个人当时所认肯的那种具有决定性意义的善观念。但我们切莫忽视这种能力在形成其他更为合理的善观念和修正现存善观念的过程中所发挥的作用。我们无法保证我们现在的生活方式在所有方面对我们来说都是最合理的、不需要作哪怕是微小的修正——如果不是较大修正的话。因此，根据下列假设——即良心自由、以至失误和犯错的自由乃是发展和实践这种能力所必需的社会条件之一，各派便有采用这些保证该基本自由的原则的另一种根据。在这里，我们应该注意，结社自由是使良心自由得以有效所要求的。因为除非我们可以自由地与其他具有相同想法的公民结社联合，否则良心自由就

不能实现。这两种基本自由是前后相继的。

关注形成一种善观念能力的第二种方式，导致良心自由的更深刻的根据。这一根据依赖于该能力的范围和规导本性，依赖于指导其操作的固有原则（即合理慎思的原则）。该能力的这些特征使我们能够把我们自己当作可以根据我们的理智能力和道德能力之充分而深思熟虑的理性实践来认肯我们生活方式的人。而且，对我们深思熟虑的理性与我们的生活方式本身之关系的这种合理认肯，也成为了我们决定性善观念的一部分。这种可能性包含在此种个人观念之中。因此，除了我们的信仰真诚、行动正当和目的善良之外，我们还可以努力去评价为什么我们的信仰是真诚的、我们的行动是正当的、我们的目的是善良的，且为什么这样做适合我们。诚如密尔所言，我们可以努力使我们的善观念成为“我们自己的”，我们并不满足于把它作为由我们的社会或社会同类既定的东西接受下来。[24] 当然，我们所314认肯的这一观念不必特属于我们，或者仿佛我们拥有的观念是特地为我们自己制作的。相反，我们可以认肯一种我们受其培育和教养的宗教的、哲学的或道德的传统，而到了理性健全的年纪，我们会发现，这种传统乃是我们各种依附和忠诚的核心之所在。在此情形下，我们所认肯的乃是一种传统，它将各种适应我们理性检验标准的理想和美德融合在一起，并满足了我们最深刻的欲望和情感。诚然，许多个人不会去考察其所获得的各种信仰和目的，而只是把它们作为信念，或者只是把它们当作习惯问题和传统问题。他们不想对之提出批评，因为在一种自由主

---

[24] 见 J.S. 密尔著：《论自由》，第三章第五段，在这一段落，他说：“在某种程度上人们得承认，我们的理解应该是我们自己的。但人们没有同样意愿承认，我们的欲望和冲动同样应该是我们自己的；或者意愿承认，拥有我们自己的带有任何力量的冲动绝非危险和陷阱。”关于个性的自由发展，见该章第二至第九诸段落。

义的观点中,不存在任何在正义所允许的界限内来评价这种善观念的政治评价和社会评价。

在这种关注形成一种善观念能力的方面中,该能力就不是一种手段,而是一决定性善观念的本质部分。这一观念在公平正义中的特殊地位是,它使我们能够以一种充分实现两种道德能力之一种的方式,来看待我们的终极目的和忠诚,在这种政治的正义观念中,个人的特征正是按照这些道德能力而被刻画的。因为必须允许我们有在基本自由所确立的界限内失误和犯错误的自由,这种善观念才是可能的,即便这些错误比前一根据所涉及的情况更为明显。为了保证这种善观念的可能性,作为我们的代表,各派都会采取那些能保护良心自由的原则。

前面所述良心自由之三个根据的相互关系是这样的:首先,善观念被认为是既定的和具有坚实根基的。而由于存在这些[善]观念的多元性,每一种善观念都似乎是非协商性的,所以各派都认识到,在无知之幕的背后,那些保证平等良心自由的正义原则乃是他们惟一能够采用的原则。在后两个根据中,善观念被看作是需要按慎思理性来进行修正的观念,这种修正也是形成一种善观念的能力之一部分。但是,由于充分而明智地实践 *315* 这种能力要求有依靠良心自由来确保的各种社会条件,所以这两个根据也像第一个根据一样支持着相同的结论。

第六节 自由的优先性(二):第一种道德能力

最后,我们来谈谈与正义感能力相联系的各种考虑。在这里,我们必须小心翼翼。在原初状态中,各派都是合理自律的代表,也只受那些与进一步推进他们所代表的个人之决定性善观念相联系的考虑——或作为一种手段,或作为这些观念的一部

分——的驱动。因此,任何促使各派采取这些确保正义感能力之发展和实践的原则,都必须与这一限制相符。我们在前一节里业已看到,善观念的能力可以成为某个人具有决定性意义之善观念的一部分,也可以成为达成后者的一种手段,而且各派都诉求于这样一些理由——它们是在不侵犯其合理自律作用的情况下基于这两种情形中的某一种。这一境况与正义感是不同的。因为在这里,各派都不能诉求于这样的理由。它们建基于把这种能力的发展和实践视为某一个人之决定性善观念的一部分。它们被限制在这样的理由之内,它们基于只将其视为某一个人之善的手段。

当然,我们假定(各派也这样假定)公民们都有这种正义感的能力,但这一假定是纯形式的。它仅仅意味着,不论各派从诸种合适的选择中挑选什么样的原则,他们所代表的个人都将能够(作为社会中的公民)在这样一种程度上发展相应的正义感,这种程度被各派的深思熟虑——他们都通过有关人的本性的常识性知识和理论而了解到这些问题——都表明是可能的和实用的。这一假定与各派的合理自律一致,与下列规定——即任何先定的正义观念和原则都不能指导(更不能限制)各派有关作出何种选择的推理——相一致。鉴于这一假定,各派都知道他们所达成的一致契约并非毫无意义,社会中的公民将按照他们有效而有规则地达成一致契约的那些原则来行动,而当各种政治制度和社会制度满足(且公共社会已经知道它们能满足)这些原则的要求时,人的本性就能够有效而又有规则地达成对这些原则的一致契约。但是,当各派都考虑——作为一种有利于某些正义原则的考虑——到公民在社会中将有效而严格地按照这些原则来行动这一事实时,他们就只能这样来考虑问题,因为他们相信,按照这些原则行动将作为一种有效的手段有助于他们所

316

代表的那些个人形成其决定性的善观念。作为公民,这些个人是受这种正义本身的理由驱使的,但作为合理自律的代表,各派却不是如此。

通过上述预防性讨论,我可略述三种促使人们采取那些确保基本自由并赋予它们以优先性的根据,其中每一种根据都与正义感的能力相联系。第一个根据基于两个要点:其一,基于对每一个处在一公正而稳定的合作图式中的人形成其善观念所具有的重大利益;其二,基于这样一个论点:即最稳定的正义观念乃是由正义两原则所具体化了的正义观念,这一点之所以重要,是由于基本自由和这些原则赋予这些基本自由以优先性之故。很显然,每一个人都具有一种有效的正义感,且每一个人作为一充分参与合作的社会成员都是可以依赖的,这一公共认知是每一个人形成其善观念的一种重要的有利条件。[29] 这种公共认知——共享的正义感是该认知的目标——乃是时间与培养的结果,其立难,其毁易矣。当各派了解到基本结构可满足相应的原则时,都根据各种传统的选择产生出一种为人们公共承认的正义感的潜力之大小,来评估这些传统的选择。在这样做的时候,他们把已经发展起来的正义感目为达到他们所代表的那些个人 317 善的一种手段。这也就是说,一种公正的社会合作图式能推进公民的决定性善观念。而通过一种有效的公共正义感而创造的稳定图式,则是比一种需要有严厉而代价沉重的惩罚机制的图式更好的达到这一目的的手段,尤其是当这种惩罚机制危及基本自由时就更是如此。

对适用于各派的各种传统正义原则之稳定性的比较,是一

---

[29] 在此,我重述了《正义论》第七十六节有关公平正义具有较高稳定性的推理。

个复杂的问题。在此，我无法总结我在其他地方所考察的支持上述第二要点的许多考量，该要点也就是认为正义两原则最为稳定的论点。我只想提及一个主要的理念：即最具稳定性的正义观念是一种为我们的理性显而易见的、符合并无条件地关注我们的善的正义观念，它不以放弃我们的个人[人格]为根基而是以认肯我们的个人[人格]为根基。[26] 我们论证的结论是，正义两原则之所以比其他选择更能满足这些条件，恰恰是由于这两个原则在考虑基本自由的同时，也考虑到了政治自由的公平价值(下一节将讨论这一点)和差异原则。比如说，通过基本自由的平等性和这些基本自由的优先性，以及通过政治自由的公平价值，就表明了正义两原则是无条件地关注每一个人的善。再者，这些原则之所以对我们的理性来说是清晰明确的，是因为它们是公共的和人们相互承认的，它们直接告诉人们这些基本自由——仿佛写在他们的脸上。[27]这些自由并不依赖于有关社会利益(或社会价值)的最大网络平衡之推测性算计。请注意，对第一种根据的这一论证与本节开篇几段中所陈述的预防性考虑是一致的。因为各派在采取这些最能有效确保正义感的发展318 和实践之正义原则时，他们不是受为这种道德能力而实现这种道德能力的欲望所驱使的，相反，是把正义感当作使公正的社会合作达于稳定、并因此推进他们所代表的那些个人之决定性善观念的最佳方式来看待的。

第二个根据与第一个根据并非没有联系，它是从自尊的根

㉖ 见《正义论》，第498页以后。

㉗ 当我说正义原则直接告诉人们这些基本自由、仿佛写在他们的脸上时，我仍然记得《正义论》中所提到的各种各样的考虑，以及我曾称之为的"铭刻"之意。见同上书，第160页以后，第261—263、第288—299和第326—327页。

本重要性开始的。[28] 有人论证，自尊之所以得到正义两原则最有效的鼓励和支持，也恰恰是由于我坚持平等的基本自由，并赋予这些自由以优先性，尽管自尊还得到公平之政治自由价值和差异原则更进一步的强化和支持。[29] 除基本自由之外，自尊也是通过正义两原则的其他特征而得到确认的，我的意思只是说，任何单一的特征刻画都不能单独确认自尊。但是，人们可以期许这种情况出现。假如基本自由在支持人们树立自尊的过程中发挥了一种重要作用，那么各派也就有了在这些自由的基础上采取正义两原则的根据。

约略而言，该论证是这样的：自尊根植于我们作为一个充分参与合作的社会成员能够终身追求一种有价值的善观念这一自信。因此，自尊是以两种道德能力和一种有效的正义感的发展与实践为先决前提的。自尊的重要性在于，它提供了一种对我们自己之价值的可靠感，一种对我们的决定性善观念值得付诸实施的坚定确信。如果没有自尊，似乎任何行动都没有价值。而且倘若某些东西对我们有价值，我们也会缺少追求它们的意愿。因此，各派都很重视正义原则是否能很好地支持人们树立 *319* 自尊，若否，这些原则就不能有效推进各派所代表的那些个人的决定性善观念。如果对自尊的这种特征刻画确实，那么我们就可以认为，自尊依赖于基本社会制度的某些公共特征，并为后者

---

[28] 在《正义论》的第六十七节，我讨论了自尊问题。关于自尊在论证正义两原则中所具有的作用，请见该书第 178—183 页。关于平等政治自由作为自尊的一个基础之看法，请见该书第 234、第 544—546 页。

[29] 我在同上书的第 224—228、第 233—234、第 277—279 和第 544—546 页讨论了公平的政治自由的价值。我在是书第 544—546 页讨论平等的政治自由作为自尊的一个基础时，尚未触及这些自由的公平价值。这是我应该注意到的问题。亦见该书第七节和第十二节以下。

所激励。如,这些基本社会制度如何同时发挥作用;社会期望(而且社会通常都如此期望)那些接受这些[社会]安排的人们如何相互尊重。基本制度的这些特征和公众期望的(通常也是受到公众尊敬的)行为方式乃是社会自尊的基础(在前面第四节里,我将之列为最后一种首要善)。

从上述自尊的特征刻画中可以清楚地看到,这些社会基础属于最根本的首要善之列。而这些基础在很大程度上是由公共的正义原则所决定的。因为只有正义两原则才能保证基本自由,所以在鼓励和支持作为平等个人的公民之自尊方面,这两个正义原则比其他的选择更为有效。正是这些作为基本结构之公共原则的正义原则的内容产生了这种结果。其内容有两个方面——分别与自尊的两种因素相匹配。请回顾一下,第一个因素是我们作为充分参与合作的社会成员的自信,它根植于两种道德能力的发展和实践之中(故尔人们拥有一种有益的正义感);第二种因素是我们对自身价值所具有的可靠的价值感,它根植于相信我们能够实现一种有价值的生活计划这一确信。第一种因素受到那些能够保证我们充分而明智地实践两种道德能力的基本自由的支持。第二种因素则受到这种保证的公共本性和公民对该保证的普遍认肯的支持,而所有这两种因素都与政治自由和差异原则的公平价值相关。因为我们对我们自身价值的价值感、以及我们的自信,都依赖于他人对我所表现出来的尊重和互惠性。通过公共地认肯这些基本自由,公民们在一秩序良好的社会里表现出他们理性而又值得信赖的相互尊重、以及他们对全体公民追求其生活方式的价值的认识。因此,这些基本自由使得正义两原则能够比其他选择方案更为有效地满足自尊的要求。再强调一下,请大家注意:在各派的推理中,他们任何时候都不是为正义感而关注正义感的发展和实践,尽管在一秩

320

序良好社会里，达到了充分自律的公民并非这样。

对第三个也是最后一个与正义感相联系的根据，我在这里只稍作提示。这一根据建立在秩序良好的社会观念基础上，我把这种秩序良好的社会称为“诸社会联合体的社会性联合”。[30]这一理念是，通过正义两原则而很好组织起来的民主社会，对每一个公民来说，可能比那种凭他们自己的策略来建立社会或使他们局限于较小联合体的个体之决定性善观念要完备得多。参与这种较完备的善，能够极大地扩展和维持每个个人的决定性善。当每一个人都参与到这种善中间来时，社会联合的善将会得到最完整的实现，但只有某些社会联合才可能作到这一点，也许为数寥寥无几。

这一理念源于洪堡。他说：

> 每一个人……在某一时刻都只能发挥一种具有决定性的才能。或者反过来说，一种完整的本性却使我们在任何既定的时刻处理某种单一的自然活动。因此，我们似乎可以推出这样的结论：单个人注定只能是一种不全面的教化产物，因为他直接面对复杂多样的对象，只能分散其能量，致使其能量减弱。但是，人具有避免片面性的能力，通过努力将其本性的各种不同的和一般来讲是分散使用的能力联合起来，通过使其诸种能力形成自发的合作，使他在其每一个人生时期的活动都闪烁着生命的活力；而且，通过把那些将在未来闪耀生命之光的能力与他正在工作努力增长和多样化的各种能力和谐地结合起来，而不只是面对各种各样的对

---

[30] 我在《正义论》第七十九节讨论了这一概念。在那里，我并未像我在此处所作的这样，将它与基本自由及其优先性联系起来。

象来分散使用自己的能力，他的那些能量将在未来焕发出活力。通过将过去、未来与现在联接起来，个体所达到的成就就可以依靠社会各不同成员的相互合作而在社会中创造出来。因为在个体的各个人生阶段，每一个体都只能达到这些完善中的某一种，而这些完善代表着人类品格的可能性特征。因此，正是通过基于内在需求和社会各成员的诸种能力之基础上的社会联合，才使每一个个体都能够分享所有他人之丰富的集体性资源。[31]

321

为了解释社会联合的理念，让我们考察一下一个由富有天赋的音乐家们所组成的群体，他们中的所有人都具有相同的自然天赋，因而也都同样学会了很好地演奏管弦乐队中的每一种乐器。通过长期的训练和实践，他们已经成为各自所用乐器的演奏高手，因为对人的局限性的认识需要这样。他们永远不能成为许多乐器的演奏高手，更无法同时演奏所有这些乐器。因此，在这一特殊例子中，每一个人的天赋才能是相同的，通过同事间的动作协调，乐队群体便可集各家所长，使每位乐手的演奏能产生总体效果。但是，即使在音乐天赋并不平等、人见人殊的时候，只要这些天赋适当互补和协调起来，也能产生类似的效果。在每一种情况下，个人之间都有相互需求，因为任何一个人都只有在与他人的积极合作中，才能实现其才华，然后通过所有人的努力来发挥大家的才华。只有在社会联合的活动中，个体才得以完善。

在这一解释中，管弦乐队便是一种社会联合。但是，正像

---

[31] 这一段话引自《正义论》，第523—524页的脚注。它出自J.W.伯罗编：《国家行动的限制种种》（剑桥：剑桥大学出版社，1969），第16—17页。

有多种能够满足这些必要条件的人类活动一样，也有着多种社会联合。而且，社会的基本结构提供了一个框架，在此框架内，人们可以进行这些活动中的任何一种活动。因此，一旦我们使这些多种多样的人类活动达到适当互补并能达于恰当协调，我们就达成了一种诸社会联合体之社会性联合的社会理念。使一种诸社会联合体之社会性联合成为可能的乃是我们社会本性的三个方面。第一个方面是，各种各样人类才能的互补 322 使许多人类活动及其多种组织形式成为可能。第二个方面是，我们所可能成为和可能做到的要远远超过我们在任何个人生活中所能够做到和能够成为的，因此，我们之所以依赖于他人的努力，不仅仅是为了获得通达福宁的物质手段，而且也是使我们可能成为和可能做到的潜能成为现实。第三个方面是，我们追求一种有效正义感的能力可以将一种适宜的相互性观念作为其正义原则的内容。当这些原则在社会制度中得以实现并受到全体公民的尊重时，当这一点得到他们的公共承认时，多种社会联合体的活动就可以得到协调并结合成为一种诸社会联合体的社会性联合。

问题是，在适用于原初状态下各派的原则中，哪些原则在协调各种社会联合体并把它们结合成为一个诸社会联合体的社会性联合过程中是最有效的呢？在此，有两个迫切需要的条件：第一，这些原则必须是在可以得到人们承认的意义上与作为自由而平等的个人之公民观念相联系的，这种公民观念应该隐含在这些原则之中，并得到明确表达。第二，作为社会基本结构的原则，这些原则必须包含一种适合作为自由而平等的个人之公民终身介入社会合作的相互性观念。如果这些迫切需要的条件得不到满足，我们就不能把社会公共文化的丰富性和多样性视为大家合作努力追求相互之善的结果，也不能把这种文化作为我

们可以为之奉献和可以共同参与的东西来赞赏。因为这种公共文化在很大程度上永远都只是他人的创造;并且因此,要支持这些尊重和赞赏的态度,公民们就必须认肯一种适合于他们自我概念的相互性概念,并能够认识到他们共享的公共目的和共同忠诚。正义两原则之所以最能确保这些态度,恰恰是由于这种得到人们承认的公共目的,在相互尊重的基础上给予了每一个作为自由而平等之个人的公民以公正。这一目的表现在设置正义两原则时对平等的基本自由的公共认肯。这些相互性的联系纽带可以扩展到社会、个体和群体的整个领域,他们的成就不再被看作是许多相互分离的个人或联合体的善。

323

最后请注意:在这种有关社会联合善的解释中,原初状态下的各派不需要任何有关他们所代表的那些个人之决定性善观念的特殊知识。因为无论这些个人的善观念如何,只要他们的决定性善观念处于某种广阔的范围之内并与正义原则相容,那么他们的观念就将通过更完备的社会联合善而得到扩展和维持。因此,这第三个根据对于原初状态下的各派是开放的,因为它能接受那些强加于各派推理的约束。为了推进他们所代表的那些个人的决定性善,各派都要采取那些能确保基本自由的原则。这是确立完备性社会联合之善并使之成为可能的有效正义感的最佳方式。顺便说一下,作为一种诸社会联合体的社会性联合之社会观念,表明了一自由政体是如何不仅可能适应善观念的多元化,而且也可能协调由人类多样性使之成为可能的各种各样的活动,并使其成为一种大家都能为之奉献和共同参与的更完备的善。请注意:这种更完备的善是以该正义观念为先决前提的,只有在业已确定的决定性善观念能够满足上述普遍条件的情况下,才能达到这种更完备的善。根据下列假设——即对于各派来说,设想那些条件已经得到满足乃是合

理的，则他们就可以把这种更完备的善看作是对他们所代表的那些个人的善的扩展，无论这些个人的决定性善观念可能如何。

这样，我们就完成了对各派在原初状态下采取能保证作为 324 一个族类的平等之基本自由并赋予它们以优先性的正义两原则的根据之概略考察。我没有尝试去考察各派可能会引证的所有根据，也没有尝试去评价我经常讨论的那些根据的相对价值。我的目的一直都是想概览那些最重要的根据。毫无疑问，那些与善观念能力相联系的根据更为人们所熟悉，这也许是因为它们更直截了当、更随意、也更重要；但我相信，这些与正义感的能力相联系的根据也同样重要。自始至终，我都在反复强调，为了推进他们所代表的那些个人的决定性善观念，各派都被引导到采用那些能够鼓励[个人的]两种道德能力的发展并允许个人充分而明智地实践这两种道德能力的原则。在探讨如何具体规定这些基本自由、以及在以后阶段如何来调整这些基本自由之前（即是说，在探讨我前面所说的“第二个裂缝”之前），我必须考虑一下我已经好几次涉及到的正义第一原则的一个重要特征，这就是政治自由的公平价值。对这一特性的考察将可以说明基本自由及其优先性的根据是如何依赖于作为一组相互关联之要求的正义两原则的内容的。

第七节　基本自由不仅仅是形式的

我们将前面几节的内容总结如下：首先假定原初状态的程序使各派处于对称地位并使他们都服从理性的限制。其次再假定各派都是合理自律的代表，他们的深思熟虑表现出合理性，那么在该程序中，每一个公民就都得到了公平的代表，而正义原则

则通过这一程序来规导已被选择的社会基本结构。各派都将只根据他们对其所代表的那些个人的善的考虑，来决定在各种原则之间的选择。出于我们刚刚考察的那些原因，各派都拥护这些原则，这些原则都保护决定性的（但却是不为人知的）善观念具有广泛的范围，并且最能确保使人们充分发展和充分而明智地实践其两种道德能力所必须的那些政治条件和社会条件。根据下列假设——即基本自由及其优先性能确保这些条件（在合理有利的环境下），正义两原则（其中，第一个原则优先于第二个原则）即是各派一致同意的原则。这便达到了我前面所说的公平正义的“初始目的”。但是，人们可以对这一看法提出正确的反驳，认为我没有考虑到对哪些物质手段为个人发展其善所必需的规定。基本自由及其优先性的原则是否是可接受的，取决于另外一些原则的补充，那些原则提供了对这些手段的公平共享。

325

眼前的问题是，公平正义如何解释这一长期存在的问题：基本自由可能证明是纯形式的？[32] 许多人、特别是那些激进民主派和社会主义者认为，当公民间的有效平等可能出现时，社会的和经济的不平等也会产生——如果基本结构所包括的基本自由和机会均等过于广泛的话。那些具有较强责任性和较多财富的人可以凭其有利条件来控制立法过程。为了回答这一问题，让我们把基本自由与下列自由的价值区分开来：[33] 基本自由是通过各种制度化的权利和义务来具体规定的，这些权利和义务使

---

[32] 我感谢诺曼·丹尼尔斯提出我想在本节努力解决的这一问题。见其《平等的自由与不平等的自由价值》一文，前引“丹尼尔斯”，第253—281页。我也感激耶和华·拉宾诺维兹对此问题所作的广泛评论和探讨。

[33] 在这一段余下的部分和下一节里，我将详尽说明从《正义论》第204页开始的那一段行文的意思。

公民具有做各种事情的资格,并禁止他人干涉他们的这类行动——如果他们希望这样的话。基本自由是一个得到合法保护的生活方式与机会之框架。当然,无知和贫穷以及一般物质手段的缺乏妨碍了人们实践他们的权利和对这些开放性机会的利 326 用。但是,我们不把这些障碍看作是限制人的基本自由的障碍,而是把它们看作是影响自由价值的东西,即影响个人利用其自由的东西。在公平正义中,这种利用是按照正义第二原则所规导的首要善的指数来具体指定的。它不是由个人的福利水平(或由一种功利作用)而是由首要善来具体规定的,对其的要求被当作对一些按政治正义观念的目的所界定的特殊需要的要求来处理。像收入和财富这样一些首要善就被理解为公民在平等自由和机会均等的框架内发展其目的、且适用于所有目的的物质性手段。

这样,在公平正义中,平等的基本自由对于每一个公民来说都是一样的,且不会产生如何补偿较少自由的问题。但对于每一个人来说,自由的价值或利用却不一样。如同差异原则所允许的那样,某些公民就具有较高的收入和较多的财富,因而也就具有较优越的实现其目的的手段。然而,当差异原则得到满足时,那些具有较少自由价值的人就可以在下述意义上得到补偿:即适合于处于最不利地位的社会成员实现其目的的全能目的性手段甚至可能是——如果我们用首要善的指数来衡量的话——不同于他们实际状况的最少社会不平等和经济不平等的手段。社会基本结构的安排是这样的:为了让最不利者利用大家都享有的平等之基本自由,社会安排要最大限度地扩大适合于这些最不利者的那些首要善。这一点决定了政治正义和社会正义的主要目的之一。

当然,自由与自由价值之间的这一区分仅仅是一种定义而

已,它并不能解决任何实质性问题。[34] 这一理念是想把平等的基本自由与规导某些被人们视为发展我们目的的全能性目的之327 手段的首要善的原则结合起来。而这一定义乃是将自由与平等结合起来、使之成为一个连贯统一的观念的第一步。这种结合的适度性取决于它是否能产生一个有效的、在适当反思层面上适合于我们所考察过的各种确信的正义观念。但为了使之达到适合于我们所考察过的各种确信的目的,我们必须采取更重大的一步,并用一种特殊方式来处理各种平等的政治自由。这一步骤包含在正义的第一原则中,该原则保证着各种政治自由,且只有通过这些自由的(我所讲的)"公平价值",才能确保这些自由的实现。[35]

解释一下:这种保证意味着政治自由对于全体公民——无论他们的社会地位和经济地位如何——的价值必须基本平等,或者至少是足够平等,在此意义上,每一个人都具有谋求公职和影响政治决定之结果的公平机会。这种公平机会的概念与正义第二原则中的机会均等概念是平行的。[36] 当原初状态下各派都采纳自由优先[的观点]时,他们已经理解平等之政治自由是以这一特殊方式来处理的。我们在判断这种把自由与平等结合成为一个概念的做法是否适度时,必须牢记这些政治自由在正义两原则中所处的不同地位。

要详尽无遗地考察确保平等政治自由之公平价值所必需的

---

[34] 《正义论》第204页开始的那一段行文可能不幸被人们误读了,以至人们产生了相反的印象。

[35] 如果说,平等之政治自由的公平价值理念是《正义论》中表述的两个正义原则的一个重要方面,那么,在该书中,这一理念尚未充分展开或未得到充分解释。因此,这很容易使人们把握不到它的意义。参见前面注释。

[36] 关于机会均等,请见同上书,第72—74页和第十四节。

各种[社会]安排,已经超出了一种哲学学说的范围,正如考察那些确保市场经济竞争所必需的各种法律与法规已经超出一种哲学学说的范围一样。尽管如此,我们必须认识到,保护政治自由之公平价值的问题即使不比确保市场的有效竞争更为重要,也具有同样的重要性。因为只有这些自由的公平价值得到了基本保证,公正的背景制度才可能得以确立或得以维持。如何实施 *328* 这种保证乃是一个复杂而困难的问题,而且目前我们尚缺乏必要的历史经验和理论理解;所以,我们必须通过试错法来推进这一工作。但是,指导我们保证公平价值的一种指导思想,似乎是在一财产私有的民主社会底下,让各政治党派独立于广泛集中的私有经济和社会权力之外;或者是在一自由社会主义政体中,让各政治党派独立于政府控制和官僚权力之外。在这两种情况下,社会都必须至少担负组织和实施这一政治过程所需付出的大部分代价。对于政治自由来说,公平价值的保证是一种方式,而公平正义正是力图用这一方式来回答那种认为基本自由仅仅是形式自由的反驳意见。

对政治自由之公平价值的这种保证具有几个值得注意的特点:首先,它确保每一个公民都能公平地和大致平等地利用公共设施,这种公共设施是被设计用来为一种明确的政治目的服务的,即是说,让每一个公民都能公平地和大致平等地利用由宪法法则和宪法程序所具体指定的那种公共设施,正是这些宪法法则和宪法程序支配着这一政治过程并控制着人们进入政治权威地位的入口。正如我们将要在稍后(第九节)讨论的那样,这些法则和程序将是一个公平的过程,它们是被设计用来创造公正而有效的立法的。需要指出的要点是,平等的公民是通过一种公平而平等的渠道进入作为一种公共设施的政治过程,从而在某些标准的限制内提出其有效要求的。其次,这种公共设施有

其限制性空间。因此，在缺乏政治自由之公平价值的保证时，那些具有相对较强手段的人就可能会集聚在一起，排斥那些只具有较弱手段的人。我们无法确定差异原则是否能把那些不平等限制在足够微小的范围内，以防止这种情况的发生。当然，在没有正义第二原则的情况下，我们可以预见到这种结果；因为政治过程的限制性空间会产生这样一种结果：即对我们政治自由的利用更多的从属于我们的社会地位和我们在收入与财富的分配中所处的地位，而较少从属于我们对其他基本自由的利用。当我329 们同时也考虑到政治过程在决定那些规导基本结构的法律和政策的过程中所具有的特殊作用时，我们就不难相信，惟有这些基本自由才应该得到公平价值的特殊保证。这种保证是位于纯形式的自由与某种更为广泛的对所有基本自由的保证之间的一个自然的焦点。

提到这个自然的焦点，也就提出了这样一个问题：为什么在正义第一原则中没有包括一种更为广泛的保证？如果说这是一个有关一种更为广泛的公平价值保证究竟意味着什么的问题，那么我以为，对这一问题的回答就是，这样一种保证要么是非理性的，要么是多余的，抑或是容易造成社会分化的。因此，让我们首先把这样一种保证理解为对全部首要善的平均分配，而不仅仅是对基本自由的平等分配。我想这种原则将被人们作为非理性的原则而予以拒斥，因为它使社会无法满足某些社会组织的根本性要求，而且过多地考虑了效益及其他因素。再者，我们可以把这种更为广泛的保证理解为这样一种要求：即要求确保每一个公民都能得到某些固定的首要善，将之作为一种公共的方式来代表那种建立人人自由之平等价值的理想。无论这种提议有多少优点，鉴于我们已有差异原则，它只是多余的。因为最不利者所享受的首要善指数中的任何一部分，都已经以这种方

式得到了尊重。第三点也是最后一点，我们可以将这种[更为广泛的]保证理解为要求按某些被认为是特别重要的利益(比如说宗教的利益)来分配首要善的要求。因之，某些个人可能会把进行远途朝圣或修建雄伟教堂或庙宇算作他们的宗教义务。这样，保证宗教自由的平等价值就被理解为让这些个人得到使他们能够履行这些义务的特殊保障之要求。由是，按照这一观点，他们的宗教需要就仿佛比政治正义的目标更为重大，而那些其宗教信念使之只能对物质手段提出朴素要求的人就得不到这类保障。显然，这种保证容易造成社会的分化，即使不会造成内战，也会造成宗教争端。我相信，无论何时，只要公共的正义观念按照社会资源来调整公民的要求，以让某些人凭借其决定性的终极目的和对其善观念的忠诚而比另外一些人获得更多的利益，也会导致类似的结果。因此，所谓按比例来满足[人的需要]的原则也同样容易造成社会的分化。这是分配首要善的原则，而首要善是由差异原则来规导的，以至于首要善的 K 部分(当 K 大于 0 而小于 1 时)——它衡量一个公民的善观念得以实现的程度——对每一个人来说都是相同的，而且是在理想意义上得到最大化的。由于我已经在其他地方讨论过这一原则，所以在此不再赘言。[37] 可以满有把握地说，在评价我们所讨论的公民要求政治正义的力量时，运用首要善的指数的主要理由，正是为了消除社会分化和这类原因可能引起的不相协调的冲突。[38] *330*

最后，我们应该清楚为什么我们要用一种通过保证各种平等政治自由的公平价值所表达的特殊方式，来处理这些平等之

㊲ 见拙文《善的公平性》，载《哲学评论》杂志，第 84 期(1975 年 10 月号)：第 551—553 页。

㊳ 见拙文《社会统一与首要善》第 4—5 节所作的更详细的讨论。

政治自由的原由了。这并不是因为我们把政治生活和大家对民主自治的参与视为充分自律的公民最优越的善。相反，赋予政治生活以核心地位仅仅是诸种善观念中的一种。如果现代国家的规模是既定的，那么，在绝大多数公民的善观念中，政治自由的实践所享有的地位就必定不及其他基本自由的实践所占有的位置那般显要。正义的第一原则之所以包含了对政治自由之公平价值的保证，是因为它对于建立公正的立法来说至关重要，而且对于我们确定宪法所具体规定的公平政治过程是否在一个大致平等的基础上对每一个人都是开放的这一点来说也极为根本。这一理念是，将社会的基本结构合并成为一种有效的政治程序，在该结构中，它反映着原初状态所获得的个人之公平代表331 性。这种程序的公平性和正义的第二原则（即差异原则）一起，都是通过保证政治自由的公平价值来得到确保的，它回答了为什么说基本自由不仅仅是形式的这一问题。

第八节　一个完全充分的基本自由图式

现在我来谈谈第二个可以弥补的裂缝。请回顾一下，这一裂缝之所以产生，是因为，一旦我们所拥有的多种自由必须在后几个阶段进一步给予具体规定和相互调整，我们就需要一种去具体规定和调整这些自由的标准。如果社会环境既定，那么我们就可以建立一种最佳的、至少也是一种完全充分的基本自由图式。现在看来，我在《正义论》中所提出的那种标准似乎是这样的：为了获得最广泛的基本自由图式，需要对基本自由作出具体规定和调整。这种标准是纯粹量化的，并不能区别各种情况的意义大小；而且，它既不能为人们普遍应用，也不能为人们始终一贯地遵循。诚如哈特所指出的，这种最大范围的标准只能

适用和满足最简单和最少意味的情况。[39]

《正义论》所提出的第二个标准是,在应用正义原则的理想程序中,我们将采取有代表性的平等公民的观点,并按照这种公民的合理利益(从后一阶段的适度观点来看该利益是合理的),来调整这种自由的图式。但是,哈特以为,我未能足够清楚地描绘这些利益的内容,使人们能够认识到它们的内容可以起到一种标准的作用。[40]无论如何,这两种标准看起来是相互冲突的,我们不能说最佳的自由图式就是最为广泛的图式。[41]

我必须澄清有关这一标准的暧昧性。目前,人们很容易认为,这种称心如意的标准应该使我们能够以最佳的或最理想的方式来具体规定和调整基本自由。而这又反过来暗示我们存在着某种基本自由图式可使之最大化的东西。若非如此,我们如何确认这种最佳图式?但事实上,前面有关如何弥合第一个裂缝的解释已经隐含地表达了这样的意思:基于自由的图式不是用来将任何东西最大化,尤其不是用来将道德能力的发展和实践最优化。[42]相反,这些自由及其优先性平等地保证着全体公民 332

---

[39] 见前引"哈特",第542—543页;"丹尼尔斯",第239—240页。

[40] 见"哈特",第543—547页;"丹尼尔斯",第240—244页。

[41] 见《正义论》,第250页。在该页中,我在陈述优先性规则时谈到:"一种不太广泛的自由必须强化为所有人分享的总体的自由系统。"在这里,"自由系统"指"平等的基本自由的系统",我们在是书同一页有关正义第一原则的陈述中可以读到这一意思。

[42] 我认为,下面的事实是显而易见的,即:按最好的理由来行动,或者是按一种道德观念所规定的诸种理由的平衡来行动,一般说来并不是使任何东西充量化。某种东西是否能够充量化取决于道德观念的本性。因此,不管是W.D.罗斯在《正当与善》(牛津:克拉伦敦出版社,1930)一书中所表现出的函数多元论的直觉主义,还是以赛亚·伯林在《自由四论》中表现出的自由主义,都没有具体规定某种可充分量化的东西。在绝大多数情况下,经济学家的效用函数也没有具体规定任何可充分量化的东西。效用函数仅仅是管家或经济代理人所偏好的数学表达——假如他们

的社会条件，这些社会条件对于在我将要称之为“两种基本情况”下公民们充分发展和充分而明智地实践这些自由能力来说乃是根本性的。

这两种基本情况中的第一种情况与正义感的能力相联系，并关涉到正义原则在社会基本结构及其社会政策中的应用。稍后，我将在这一名目下来讨论政治自由和思想自由。第二种基本情况与善观念的能力相联系，并关涉到慎思理性的原则在指导我们终身行为时的应用。我将在这种情况中讨论良心自由和结社自由。将两种基本情况区别开来的，是必须应用正义原则和慎思理性原则的那种主题的综合范围与基本品格。基本情况的概念使我们能够在稍后来界定一种自由的意义概念，后者有助于我们大致勾画出该如何弥合第二个裂缝。[43]

333

我们的结论是，这种标准将在稍后各个阶段具体规定和调整基本自由，以便使人们的两种道德能力能够在社会环境中得到充分的发展和充分而明智的实践，我们所讨论的两种基本情况正是在这些社会环境条件下产生在秩序良好的社会之中的。我将把这样一种自由图式称之为“一种完全充分的图式”。这种标准与那种根据有代表性的平等公民之合理利益来调整自由图式的做法(也就是前面我们所提到的第二种标准)是一致的。因为从各派在原初状态下采用正义两原则所依据的根据中，我们可以清楚地看到，一种完全充分的图式最有助于那些从一个适当的阶段来看是合理的利益。因此，第二个裂缝是通过弥合第

的这些偏好能够满足某些条件的话。从纯形式的观点来看，不存在任何东西阻碍一个作为多元论直觉主义者的代理人去拥有一种效用函数(当然，众所周知，一个偏好词典编纂秩序的代理人是不会有效用函数之的)。

㊸ 关于基本情况的划分，我得感谢苏珊·沃尔夫。

一个裂缝的方式来加以弥合的。

为什么最大化的理念不能应用于基本自由的图式？理由有二：其一，我们对什么东西该最大化缺乏一种一贯的概念。我们无法使[人们的]两种道德能力的发展和实践同时达到最大化。而且，我们又怎么可能依靠这两种道德能力中的某一种道德能力本身来使其最大化呢？假如其他方面是平等的，我们能使慎重认肯某一善观念的人数达到最大化吗？这可能是荒唐的。况且，我们并没有任何有关最大化地发展这些道德能力的概念。我们所具有的是一种带有某些普遍特征和某些基本制度的秩序良好的社会观念。如果我们具有这种秩序良好的社会概念，就可以形成发展和实践这两种道德能力的概念，而这完全是相对于两种基本情况而言的。

不能用最大化理念的另一种理由是，两种道德能力并没有穷尽个人道德能力的全部，因为个人还有一种决定性的善观念。请回想一下：这种决定性的善观念包含着一种对诸终极目的和 *334* 利益、对个人和联合体的诸种依附和忠诚、以及依其理解这些目的和依附的那种世界观的秩序排列。如果公民没有任何他们追求实现的决定性善观念的话，那么，一秩序良好之社会的公正社会制度就没有任何意义。当然，发展和实践道德能力的根据强有力地使原初状态下的各派愿意采取基本自由及其优先性[的原则]。但是，从各派的立场来看，这些根据的重要性并不意味着公民一方在社会中实践这些道德能力就是至高无上的善形式或惟一善形式。相反，这些[道德]能力的作用和实践（在适当的情形下）乃是一种善的条件。这也就是说，公民要根据环境的要求来公正而合理地行动。尤其是，他们公正而受人尊敬的（而且是充分自律的）行为，将使他们值得得到幸福的价值，一如康德所说的那样，这将使他们的成就深受人们称慕，使他们的快乐完

全成为善的快乐。[44] 然而,依靠将人们要求实现这些目标的时机最大化来使公正合理的行动达到最大化,一定是疯狂之举。

第九节 诸自由如何适合于一个连贯性图式

由于引进了一种完全充分的基本自由图式的概念,我便可以概略地谈谈这种基本自由的图式是如何在以后各阶段得到具体规定和调整的。我先从安排基本自由开始,以便表明它们与两种道德能力和实践这些道德能力的两种基本情况的关系。平等的政治自由和思想自由将确保公民们自由而明智地凭借充分有效地实践其正义感,将正义原则应用到社会的基本结构之中。335 (这些政治自由——确保着它们的公平价值和其他相关的给予恰当规定的普遍原则——当然可以补充正义原则。)这些基本自由要求有某种具有代表性的民主政体形式,需要有对政治言论自由和出版自由、机会自由和诸如此类的自由的必要保护。良心自由和结社自由是为了确保公民终身都能充分地、明智地和有效地运用他们形成、修正并合理追求善观念的慎思理性能力。余下的(也是支持性的)基本自由——包括个人的自由和个人的完整(比如免受奴役和奴隶制的侵犯;移居自由和求职自由不受侵犯)和法规所包括的那些权利和自由——都能够通过下述解释而与两种情况联系起来,这种解释就是:如果要使前面所说的那些基本自由得到适当保证,那么这些余下的基本自由也是必须的。拥有所有这些基本自由,具体规定了每一个人在一秩序

[44] 康德学说的中心主题是,道德哲学不是关于如何使人达到幸福的研究,而是关于如何才配享受幸福的研究。这一主题贯穿于从他的《第一批判》(即《纯粹理性批判》——译者注)开始的所有主要作品,见《第一批判》,A806,B834。

良好之民主社会里所具有的共同的和能获得保证的平等公民的地位。[45]

假定这种基本自由的安排是既定的，一种特殊自由的意义之概念——也就是我们需要弥合的第二个裂缝——就可以用这样一种方式来给予解释：一种自由之意义的大小，本质上取决于［公民］在两种基本情况中的一种（或两种）情况中充分、明智和有效地实践其两种道德能力的程度，或者说，本质上取决于必要的制度手段对公民在此情况下充分、明智和有效地实践其两种道德能力的保护程度。因此，对言论、出版和讨论等自由的特殊要求的意义将通过这一标准来判断。有些言论自由并不受到特殊保护，而另一些言论自由甚至可能遭到制止，譬如说，个人之间的中伤和诽谤，即所谓"论战语言"（在某些环境下），甚至，当政治演讲成为煽动人们随之非法使用暴力的原因时，该政治演讲也要遭到制止。当然，这些演讲之所以成为冒犯行为的原因，可能需要我们仔细反思，一般来说，其原因会因时而异。私人（与政治人物相对）间的中伤诽谤，对于判断理性的公共使用和规导基本结构来说根本没有任何意义。此外，它是一种私人错误，而煽动人们随之非法使用暴力，无论演讲者整个政治观点的意义如何，都太容易引起民主过程的分裂，为政治论争的规则所 336

---

[45] 这一段所说的这种安排的设计，是为了强调两种基本情况的作用，并使这些情况与［公民的］两种道德能力联系起来。因此，这种安排属于一种特殊的正义观念。其他一些安排对于其他目的来说也可能同样有用。芬森特·布拉西在其富有启发性的论文《第一修正案理论中的制约价值》（《宪法系列汇编》之三，［美国法院基础文献要编，1977］）中，将第一修正案的价值内容分为三类：即，除了他称之为的"制约价值"之外，还有个体自律、多样性和自我管理。这一价值集中体现在第一修正案所保护的诸种自由上，成为制约政府不当行为的一个渠道。我想，下一节我所讨论的那种安排将包括这些区分。我在第七节和以下第十至十二节所作的讨论，表明我与布拉西对制约价值之重要性的看法一致。

不允许。一种设计良好的宪法力图约束政治领导人，要求他们有足够的正义感和善意，以使他们尽量不要煽动有理性的人们诉诸暴力，任何时候都不能导致严重暴力事件。如果那种拥护革命的言论，甚至是煽动性的学说都能得到充分保护，仿佛它们应该得到保护似的，那就不存在对政治演讲内容的任何限制，而只有对时间和地点、以及表达演讲内容之手段的规导了。

重要的是记住，在弥合第二个裂缝时，正义第一原则被用于制宪会议的阶段。这意味着政治自由和思想自由在根本上已进入一种公正政治程序的具体化。参与制定这一宪法条例的各位代表（我们仍然把他们看作是作为自由而平等之个人的公民代表，但这时他们已从事着一种不同的工作）都要在各种既公正又有效的公正宪法［设计］中，采纳一种最有可能导致公正和有效立法的宪法设计。（这时候，该公正的宪法就通过各派在原初状态下一致同意的那些正义原则而确定下来。）采纳这种宪法法案是受这样一种普遍认知指导的，这就是对政治制度和社会制度如何发挥作用的普遍认知、以及与之联系在一起的有关现存社会环境的认知。这样一来，在第一种情况下，该宪法就被看作是一种公正的政治程序，它使各种平等的政治自由达于融合，并力图确保它们的公平价值，以便各政治决策过程在一个大致平等的基础上对所有人开放。该宪法还必须保证思想自由——假如这些思想自由的实践是自由而明智的。到此为止，我们首先强调的是宪法对一种公正而有效的政治程序的具体规定，而尚未对立法结果可能如何做任何明确的宪法限制。尽管各代表都有一种公正而有效的立法概念，但正义的第二原则作为该概念的一部分内容却没有融入该宪法本身。的确，成功的宪法史提示我们，规导经济和社会之不平等的各种原则和其他分配原则一般都不适合作为宪法约束。相反，公正的立法似乎可以通过确

337

保代表性的公平和其他宪法设置达到最佳效果。

所以,我们一开始便在不涉及任何对立法结果进行宪法限制的情况下,首先强调宪法对一种公正而有效的政治程序的具体规定。但是,这种最初的强调当然不是最终的。与善观念的能力相联系的那些基本自由也必须得到尊重,而这就要求有各种额外的限制,以防止有人侵犯平等的良心自由和结社自由(以及其余支持性的基本自由)。诚然,这些限制仅仅是在制定宪法条款的阶段应用正义第一原则所产生的结果。但是,如果我们转过来从作为能够成为正常而又充分参与合作的社会成员之个人观念出发,转向终身都能尊重社会之公平合作项目的理念,那么,我们就可以用另外一种方式来看待这些限制。假如某些人的平等之基本自由受到限制或否定,就不可能有相互尊重基础上的社会合作。因为我们已经看到,公平的社会合作项目是作为平等个人的我们籍此愿意终身与所有社会成员进行合作的那些项目。当这些公平的项目得不到人们的尊重时,那些受亏待者就会产生怨恨或自卑,而那些得利者则必须认识到他们的过错,或是因此遇到麻烦,抑或把那些受亏待者视之为活该倒霉的 *338* 人。这样,在得利者与受亏待者两方,相互尊重的条件都被削弱。因此,对良心自由和思想自由一类的基本自由都要通过明确的宪法约束给予适当的保护。这些约束要以宪法的形式公开地表达出一秩序良好社会之平等公民所坚持的那种社会合作观念。

有关如何弥合第二个裂缝(至少是在立宪阶段),我就谈这些。在下一节里,我将简单地谈一下言论自由,以说明在特殊的基本自由中如何弥合这一裂缝。但在讨论这一问题之前,我们应该注意,除了受各种宪法规定保护(包括对各种政治自由的公平价值的保证在内)的那些基本自由之外,所有合法的权利和自

由都将在立法阶段按照正义两原则和其他相关的原则来具体规定。这意味着生产方式或它们的社会所有制中的私有财产问题和类似问题并不能在正义第一原则的层面上得到解决，而是有赖于一个国家的传统和社会制度，以及它的特殊问题和历史环境。[46] 而且，即使凭借某种令人信服的哲学论证——至少是让我们和与我们具有类似观念的其他人信服的哲学论证，我们也

339 不能把私人权利或社会所有制追溯到[正义的]第一原则上来，或者追溯到基本权利上来，我们有一种充足的理由制定出一个无须这种哲学论证的正义观念。因为，正如我们在前面所看到的那样，作为一种政治观念，公平正义的目的，是解决民主传统中有关社会制度安排——假如这些社会制度符合作为道德个人的公民之自由和平等的话——方式的疑难问题。单纯的哲学论证是最不可能让某一方信服，并使另一方在诸如生产方式中的私有财产或社会财产一类的问题上的看法正确无误的。较为有效的办法似乎是寻求达成一致的基础，而这些一致的基础隐含在一民主社会的公共文化之中，因之也隐含在该社会的基础性个人观念和社会合作观念之中。当然，这些观念很模糊，我们可以用各种各样的方式来系统阐释这些观念，稍后我们将会明白这一点。但是，我已经尽力指出我们可以如何来理解这些观念，如何来描述我们能够使用原初状态的观念，将这些观念与我们在道德哲学传统中找到的那些明确的正义原则联系起来的方式。这些原则使我们能够解释我们的许多(如果说不是绝大多数的话)根本宪法规定的权利和自由，而且，它们也给我们提供了一种在立法阶段决定其余正义问题的方式。有了正义两原则，我们在遇到财产问题时，也就有了一个可能的按照现时的和

[46] 关于这一点，请参考《正义论》一书，见前面的注释31。

可预见的社会环境来解决财产问题的共同法庭。

总而言之，宪法具体规定着一种公正的政治程序，并具体制定了既保护基本自由、又确保基本自由之优先性的各种约束。其余的事情则留待立法阶段解决。这样一种宪法既符合民主政府的传统理念，同时又为司法监察制度留有余地。[47] 这种宪法的观念在最初情况下并不是建立在正义原则或基本（或天赋）权利之基础上的。相反，它的基础是最可能适合于一现代民主社会的公共文化的个人观念和社会合作观念。[48] 我应该再补充一点，在我所讨论的各个阶段，每一个阶段都使用相同的理念。这也就是说，在每一个阶段，理性都构造并使合理性处于从属地位；发生改变的是那些慎思的合理行为主体的工作，和他们所服从的那些约束。因此，原初状态下的各派都是合理自律的代表，他们受着各种已经融入原初状态的理性条件的约束；他们的工作便是采用基本结构的正义原则。而参与宪法条款制定的代表之所以较少选择的余地，是因为他们在挑选一部宪法时，要运用他们已经在原初状态下采用的正义原则。议会的立法议员的选择余地之所以更少，是因为他们制定的任何法律都必须既符合宪法、又符合正义的两个原则。随着一个阶段接着一个阶段地进展，这种工作也不断改变、且越来越缺少普遍性，越来越具体详细，要求合乎理性的约束也就变得越来越强，无知之幕则越来越薄。这样，在每一个阶段上，合理性就为理性以一种不同的方式加以构造。如果说，在原初状态下，理性的约束最弱，无知之幕最厚；那么在司法阶段，这些约束则最强，无知之幕最薄。

340

[47] 有关对公平正义情景中的司法监察的有价值的探讨，请见弗兰克·I.米切尔曼的《追求宪法福利权利：罗尔斯《正义论》中的一个观点》一文，载《宾夕法尼亚大学法学评论》第121卷(5)(1973年5月号)：第991—1019页。

[48] 见拙文《道德理论中的康德式建构主义》，第518—519页。

整个顺序就是制定一个正义观念和指导人们按正确的秩序把正义原则应用于正确的主题之中的图式。当然，这一图式并非对任何实际政治过程的描述，更不是对人们如何才可以期待任一立宪政体发挥作用的描述。它属于一种正义观念；而且，尽管它与有关民主社会如何发挥作用的解释有关系，但它不是这种解释。

第十节　自由政治言论

前面有关如何弥合第二个裂缝的大致解释极为抽象。为了更具体了解这一过程是如何开始的，我将在这一节和下一节里讨论政治言论自由和出版自由，这两种自由属于思想自由和第一种基本情况之列。对这两种自由的探讨，将说明基本自由是如何在以后各阶段不断得到进一步具体规定和调整的，也将说明一种特殊的自由通过它在一充分合作图式中的作用而获得其意义的方式。（关于意义的概念，见第九节第二段。）

341

首先解释一下，各种基本自由不仅相互限制，而且它们也是自我限制的。[49] 意义的概念表明了为什么如此的原因。再解释一下：使基本自由对每一个人都一视同仁，这一要求意味着当且仅当同样大的自由授予别人时，[我们]自己才能获得更大的自由。比如说，我们可能把不受阻碍地进入公共场所和自由地利用社会资源来发表我们的政治观点纳入我们（政治）言论自由的范围内，可是这种对于自由的扩展一旦给予了所有人，就成为不

[49] 哈特认为，一种关于如何具体规定和调整基本自由的严格定量的标准无法解释这一事实，我大致这样解释他的这一论证。见前引"哈特"，第550—551页；"丹尼尔斯"，第247—248页。我同意这样的看法，即：某种定性的标准是必需的，而意义的概念就是起这种作用。

可行的并在社会中令人人各行其是，它们实际上是急剧地缩减了言论自由的有效范围。参与宪法条款制定的代表能认识到这一后果，他们是受在一完全充分的基本自由图式中具有代表性的平等公民的合理利益引导的。因此，这些代表都接受那些与时空相联系的理性规导，接受进入公共设施的要求，而这些永远都以平等为基础。为了最有意义的自由，他们可以摈弃任何不受约束地利用社会资源的特殊要求。这使得他们能够建立各种规则，这些规则是确保人们在该基本情况下自由政治言论的有效范围所需要的。同样的推理也差不多表明为什么良心自由这一基本自由也是自我限制的原由。在这里，各种理性的规则也可能为人们所接受，以确保良心自由的中心范围不受干扰，这一自由包括各宗教联合体内在生活的自由和完整，包括个人在自由的社会条件下决定其宗教归属的自由。

现在让我们来谈谈作为一种基本自由的政治言论自由，并考察一下如何将它具体化为更为特殊的自由，以保护其中心范围不受影响。请回顾一下：我们曾关心将正义原则（和其他合适的普遍原则）运用于社会基本结构及其社会政策的基本情况。 342 我们认为，这些原则是由于一民主政体中自由而平等的公民通过发挥他们的正义感而得到应用的。但问题是：要确保人们自由、充分和明智地发挥这种道德能力，哪些更特殊的自由权更为根本？

在此，我和前面一样不从择定这些自由的一般定义着手，而是从在政治言论自由的中心范围内宪法学说的历史所表明的某种确定的观点入手。在这些确定的观点中，有这样几种观点：即认为，不存在任何诸如煽动性诽谤一类的犯罪；不存在任何对出版自由的预先限制（除特殊情况以外）；拥护革命的行动和颠覆性的学说也受保护。这三种确定的观点标示出、且通过类推也

涵盖着政治言论自由的大部分内容。对这些宪法规则的反思，将说明个中因由。

因此，诚如科尔文所说过的那样，一个自由的社会乃是一个我们不可能诽谤政府的社会；也不存在任何这类犯罪：

> 不存在有煽动诽谤罪乃是检验言论自由的真正实用的标准。我以为，这正是自由言论的含义。任何把煽动性的诽谤当作一种犯罪的社会都不是一个自由的社会，无论它的其他特征如何。比如说，一个社会可以或者将猥亵定为一种犯罪，或者不把它定为一种犯罪，这并不会因此而改变它作为一个社会的基本本性。在我看来，一个社会对煽动性的诽谤却不能如此。在这里，对此种犯罪的反应界定着该社会。[50]

我想，科尔文并不是说，没有煽动性的诽谤就是完整的政治言论自由；相反，这是一个必要条件，而且的确是一个极其必要的条件，以至于一旦确保了这个条件，树立其他根本性的确定观点就要容易得多。政府利用煽动性诽谤罪来压制批评和不同政见、以维持其权力的历史，证明了这种特殊的自由对任何一个完全充分的基本自由图式所具有的伟大意义。[51] 只要这种罪名还存在，公共出版和自由讨论就不能在给选民提供信息方面发挥它们的作用。而且很明显，允许煽动性诽谤罪继续存在，将会削弱更广泛的自治可能性，削弱好几种保护自由所需要的自由。

343

---

[50] 见《黑人与第一修正案》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1966），第16页。

[51] 见布拉西《第一修正案理论中的制约价值》一文，同前引杂志，第529—544页，在那里，他讨论了利用煽动性诽谤来表明第一修正案所确保的那些自由之制约价值的重要性的历史。

因此,《纽约时代周刊对沙利文案》有其重大意义,在案中,最高法庭不仅否决了煽动性诽谤罪,而且宣布一七九八年制定的煽动罪条款现在已不合乎宪法,不管在制定它的那个时代是不是合乎宪法。也就是说,它受到了历史法庭的审判,并被发现是不必要的。[52]

对煽动性诽谤罪的否决与前面提到的两个确定的观点密切相关。如果存在这种犯罪,它就可以产生一种预先限制的作用,并可以轻易地包含颠覆性的主张。但是,一七九八年的煽动罪条款引起了人们的极大怨恨,以至于一八〇一年废除该条款后,煽动性诽谤罪再也没有恢复。在我们的传统内部,一直都存在着这样一种共识:一般政治学说、宗教学说和哲学学说的探讨从来都不会受到非难。因此,政治言论自由的主要问题便一直集中在颠覆性主张的问题上,即是说,集中在政治学说的主张上,这种学说的一个根本性部分,是主张革命的必然性,或者主张用不合法的暴力和煽动作为现时政治变革的手段。最高法庭所处理的从盛克到布兰登伯格的一系列案件都涉及到这一问题。正是在盛克案件中,霍尔姆斯系统阐述了众所周知的"明显而现存的危险规则",而通过人们在登尼斯案件中对该规则的理解和运用方式,这一规则被有效地删除了。因此,我将简略地讨论一下颠覆性主张的问题,以说明在政治言论自由的情况下,那些更为特殊的自由是如何被具体规定的。 344

让我们先解释一下,为什么在人们对所有一般性学说探讨以及对基本结构之正义及其各种政策的探讨都要得到充分保护这一问题上达成一致看法的时候,颠覆性主张还会成为一个主

[52] 《纽约时代周刊诉沙利文》,美国第376号;第254卷(1964)。见科尔文在《黑人与第一修正案》一书中对这一案例的讨论,该书第56—64页。

要问题。科尔文正确地强调指出，正是由于这种主张，限制政治言论的理由才似乎显得最有说服力，然而，与此同时这些理由却又与民主社会的基本价值发生了对立[53]。自由的政治言论不仅是必要的——倘若公民们想要在第一种基本情况下发挥他们的道德能力的话，但自由的言论和公正的政治程序却是由宪法具体规定的，它提供了一种对革命和使用暴力的选择，而使用暴力对于基本自由来说又可能极具破坏性。所以，必定存在着某个使政治言论与使用暴力产生如此密切联系的关节点，这一关节点可以得到严格限制。但这一关节点究竟何在呢？

在吉特罗案件中，最高法庭坚持认为，当立法业已确定，那种拥护以暴力推翻已组织起来的政府的行为包含着各州可以通过其政策来阻止实质性犯罪危险时，颠覆性的主张不受第一修正案的保护。法庭预先假定，立法确定有这种危险是正确的，人们没有强有力的根据来反对之。布兰登伯格案件——现已得到控制，因而在此时刻已宣告结束——宣布了吉特罗案件的无效（而怀特尼案件则又意味着吉特罗案件的无效）。在这里，法庭采取的原则是"自由言论和自由出版的宪法保证并不允许某个州禁止或剥夺使用暴力或犯法的主张，除非这种主张直接产生345煽动或即将导致违法行动，或可能产生煽动或导致这类行动。"[54] 请注意：这种被禁止的言论必须既是有意图的、又是直接会产生非法行动并在使这一结果成为可能的环境下会引起此类行动的言论。

---

[53] 在这里，以及在整个这一节和下一节的讨论中，我得益于科尔文在其《一种有价值的传统：美国的言论自由》（纽约：哈普尔与罗出版公司，1987）一书中有关颠覆性主张的讨论甚多。我最为感激的是，詹姆士·科尔文让我读到了这部非常重要的著作手稿的相关部分。

[54] 《俄亥俄州诉布兰登伯格》，美国第395卷；第444号（1969）之447。

如果说，布兰登伯格案件[的处理]遗留了好几个得不到解决的问题，那么，比之于它以前的案件来，它还是[体现了]一种好得多的宪法学说，尤其是当人们在将它与《沙利文对纽约时代周刊》和稍后的《美利坚合众国对纽约时代周刊》[55] 放在一起来阅读的时候就更是如此。（它们之间的这三个案件包括了我前面提到的那三个确定的观点。）理由是，布兰登伯格案件引出了受保护的言论之界限问题，以便让人们认识到在一立宪民主社会里颠覆性主张的合法性。这很容易诱使人们想到这样一种政治言论，它把革命当作类似于煽动诸如非法纵火或袭击别人、甚至引起一场危险逃窜一类的日常犯罪来辩护，似乎革命就像霍尔姆斯所讲的那个常见的例子一样，是某个人在坐满观众的戏院里突然假喊"着火啦！"。（这个例子之所以平常，是因为它只有与此见解相反对的观点，无人能击破这一观点，该观点认为，一切形式的言论之所以都要给予保护，也许是因为人们认为，言论不是行动，而惟有行动才该受惩罚。[56]）但是，革命是一种非常特殊的犯罪。如果说，即使是一立宪政体也必定有惩罚违法行为的合法权利的话，那么，这些法律甚至在通过适当过程业已制定

---

[55] 《美利坚合众国对纽约时代周刊》，第 403 号；美国，第 173 卷。另见《明尼苏达州对尼尔》，美国第 283 卷；第 697 卷；更早一些的主要案件[处理]受到了预先的限制。

[56] 我们在科尔文的《一种有价值的传统》一书中，发现了一种类似于霍尔姆斯例子的批评性见解。托玛斯·爱默森在其《言论自由制度》（纽约：兰登书屋，1970）一书中，力图对基于言论与行动之区分基础上的自由言论给予一种解释，认为言论应该保护，而行动则不应予以保护。但是，正如 T. M. 斯坎伦在其《言论自由论》一文（载《哲学与公共事务》第 1 卷之 2，[1972 年冬季号，第 207—208 页）中所指出的那样，这种见解将主要的负担留给了如何作这种区分，因而必定与"言论"和"行动"这两个字的日常用法相去甚远。关于如何可能发展这样一种见解的富有启发而又系统的解释，请见阿兰·法切斯的《进一步走向一种言论自由的普遍理论》一文，载《威廉和玛丽法学评论》，第 18 期（1976 年冬季号）。

出来时也可能多少有不公正的地方，或者说，也可能在社会中某346些有意义的群体看来是这样的，因为他们发现他们受到了压制。历史地看，抵抗和革命在什么时候才是合理正当的？这一问题是最深刻的政治问题之一。就在最近，公民违抗问题和有意拒服兵役的问题（它们由被人们广泛认为是一场非正义的战争所引起）一直让人殊感困惑，至今仍未解决。因此，尽管人们一致同意，纵火、谋杀和私刑是犯罪，但人们对于抵抗和革命的看法却并非如此，不管抵抗和革命在何时成为严重问题，甚至是在一个得到适度的管理良好的民主政体（与一秩序良好的社会相对，因为根据定义，在秩序良好的社会里是不会产生抵抗和革命的）中发生这些问题，人们也不会一致认为它们是犯罪。或者更确切地说，人们只会一致认为，抵抗和革命仅仅在它们反对法律的意义上才是犯罪，但是，在许多人的眼里，某种法律已经丧失了合法性。颠覆性主张的广泛盛行，给我们提出了一个活生生的政治问题，这是一场迫在眉睫的危机信号，这场危机的根源在于那些重要的群体感觉到基本结构的不公正和压迫性。这是一种警告：他们准备采取激烈的步骤，因为他们补偿其委屈的其他方式未能成功。

所有这些都是人们早已熟悉的。我提起这些问题仅仅是为了让人们回顾一下这样一个明显的事实：颠覆性主张总是一种更为完备的政治观点的一部分；而且，在所谓犯罪工团主义（许多历史情形中的法律犯罪）的情形中，这种政治观点就是社会主义，也是有史以来最为完备的政治学说。正如科尔文所注意到的那样，那些革命者并不只是叫喊"造反！造反！"他们有他们的理由。[57] 压制颠覆性的主张，就是镇压有关这些理由的讨论，而

[57] 见科尔文《一种有价值的传统》一书。

这样做，也就是限制我们在判断基本结构的正义及其社会政策时，自由而明智地公共使用我们的理性。因而思想自由这一基本自由[权]就受到了侵犯。

作为一种更进一步的考虑，对于一民主社会来说，正义的观念是以一种人性理论为其前提的。首先，它要考虑到，通过其个人观念和秩序良好之社会观念所表达的那些理想，在从人性的各种能力和社会生活的各种要求来看是否可行。[58] 其次，与此 347 最为相关的考虑是，它还以一种关于民主制度如何可能发挥作用、和这些制度怎么会成为脆弱而不稳定的理论研究为先决前提。在审理吉尔特罗案件时，法庭谈到：

> 那些以非法手段煽动人们推翻已组织好的政府的言谈，表现出一种十分危险的颠覆罪，在立法处理的范围内，应该受到惩罚，这一点是明确的。这些言谈在其本性上就危及公共和平和国家安全……。而且其直接的危险还是真实的和实质性的，因为我们无法准确地预见一种既有言谈所产生的效果。革命的星星之火可成燎原之势，在潜伏一段时间后，便可能迸发为一场熊熊燃烧的毁灭性灾难。[59]

这一段话暗示着一种观点，即认为，政治安排极其脆弱，很不稳定，这与霍布斯的观点并无不同。该观点设想，甚至是在一民主政体中，革命性言论也可能会激发各种爆炸性和毁灭性的力量，这些力量潜伏在政治生活的表面平静之下，尚未被人们所认识到，一旦它们以无法控制的力量突然爆发，就会横扫一切。然而，如果自由言论得到保证，那些严重的苦情怨恨就不会不为

---

[58] 见拙文《道德理论中的康德式建构主义》，同前引刊物，第534—535页。

[59] 《纽约州对吉尔特罗》，美国第268卷；第652卷(1925)之669。

人们所认识，也就不会突然成为高度危险的东西。它们是公开发表出来的声音。而在一个得到适度而良好管理的政体中，它们至少在某种程度上是可以引起重视的。而且，关于民主制度如何发挥作用的理论必须与洛克的下述理论相一致：洛克认为，个人能够获得一种确定的政治美德，他们不会介入抵抗和革命，除非他们在基本结构中的社会地位严重不公，且这一状况持续过久，也似乎无法通过任何别的手段来加以改变。[60]因此，一个348 得到适度而良好管理的民主社会的基本制度不会如此脆弱或如此不稳定，以至于会仅仅用颠覆性的主张就可以颠覆之。确实，在这样一个社会里，一位明智的政治领导者会把这种主张看作是一种警告，它使他意识到，可能有必要进行某些根本性的变革。而他部分是从那种用来解释和证明抵抗和革命之主张的更为完备的政治观点中，了解到需要做些什么样的变革的。

我们还需要把前面的评论与制定宪法条款的代表的慎思联系起来考虑，他们代表着完全充分的基本自由图式中平等公民的合理利益。我们只是指出，这些评论解释了何以各代表在受保护与不受保护的政治言论之间引出的界限，并不（像吉尔特罗案件所表明的那样）在于颠覆性主张本身，而是（像布兰登伯格案件所表明的那样）在于当颠覆性主张既直接煽动人们即将非法使用暴力、又可能导致这种结果的时候。这一讨论说明为了保护政治言论自由的中心范围，政治言论自由作为一种基本自由是如何在以后各阶段被具体规定和调整的，这就是，在所有关涉到基本结构及其社会政策之正义的问题上，我们要自由而公

---

[60] 见洛克的《政府论》（下篇），第二二三—二三〇节。关于洛克思想中的天赋政治美德的理念，见彼特·拉斯勒特给《约翰·洛克：政府论》（剑桥：剑桥大学出版社，1960）一书所写的编者导言，该书第108—111页。

共地使用我们的理性。

第十一节 明显而现存的危险规则

为了充实前面对自由政治言论的讨论，我将谈谈我对所谓明显而现存的危险规则的几点看法。这一规则是人们所熟悉的，在宪法学说史中占有重要地位。探询一下为什么这一规则名声不好的原因可能会有启发意义。我将始终确定，这一规则旨在应用于政治言论尤其是颠覆性的宣传，以判定比种言论和宣传何时可以受到限制。我还假定，这一规则涉及到言论的内容，而不只是涉及对言论的规导，因为作为一种规导言论的规则，它所提出的是完全不同的问题，也常常被证明是可以为人们接受的。[61]

让我们首先考察一下霍尔姆斯在盛克案件中对这一规则的 *349* 原初阐释。他是这样说的："每一个案件中，问题都是，在这类环境中所使用的那些语言和具有这种本性的语言是否造成了一种明显而现存的危险，以至这些语言会产生国家立法机关有权制止的那些实质性罪恶。它是一个准确性和程度的问题。"[62] 这一规则与布兰登伯格案件有某种相似性。我们只能设想，"明显而现存的危险"这些语词指的是即将发生的非法行动，但这种相似性具有欺骗性，随着我们解释清楚为什么霍尔姆斯的规则、甚至是在怀特尼案件中布兰蒂斯对该规则的陈述都不能令人满意，我们就会明白这一点。原因之一是，在霍尔姆斯的系统阐释

---

[61] 我对明显而现存的危险规则的解释，在很大程度上一直受科尔文《一种有价值的传统》一书和梅克勒琼《自由言论及其与自治的关系》一书第二章的影响。

[62] 《美利坚合众国对盛克》，美国第249卷；第47卷之52。

中，这一规则的根据根植于他在其《共同法》一书中对未遂行为的法律解释。[63] 未遂行为的法律试图在被告的行为与已经依法裁定的犯罪之间的鸿沟上架起一座桥梁。在未遂行为中，以及在与之类似的自由言论情形中，未产生严重后果的行为可以忽略不计。关于未遂行为的传统看法要求特别注意这种特殊犯罪行为的意图。在霍尔姆斯看来，意图之所以相关，只是因为它增加了行为者的行动将要产生实际伤害的可能性。当我们把这种看法运用到自由言论上来时，这一看法就具有宽容无害言论的优点，也不会证明那种对纯粹思想的惩罚是正当合理的。但是，对于政治言论的宪法保护来说，这一看法就只是一个不能令人满足的基础，因为它把我们引导到只集中关注这种言论是多么危险这一方面，仿佛通过说明这种[政治]言论多多少少是危险的，它就成了一种很平常的犯罪。

然则，根本问题是我们所讨论的这种言论和这种言论在民主政体中所具有的作用。当然，那种表达我们所反对的各种学说的政治言论，或那种与我们的利益相反的政治言论都太容易使我们将之视为危险的。一部公正的宪法依据某些言论在我所谓的"两种基本情况"中的意义，来保护它们并给予它们以优先性。因为霍尔姆斯的规则忽视了政治言论的作用和意义，所以毫不奇怪，他会写下全体一致同意坚持判决盛克和德布斯的意见，而不同意判决阿伯拉姆斯和吉特罗。有可能在国家处于战争状态时，他把社会主义者盛克和德布斯的政治言论想像成了足够危险的言论，而他之所以不同意判决阿伯拉姆斯和吉特罗，

350

[63] 关于对这一规则起源意义的解释，请见约素·罗格特的《霍尔姆斯法官先生：作为旁观者的判决》一文，载《芝加哥大学法学评论》杂志，第31期(1964年冬季号)：第215—217页。

则可能是因为他把这两位被告的政治活动拟想成了无害活动。

这一印象因下列事实而被加强，即符合这一规则（见前引）陈述的语词是这样的："当一个国家处于战争状态时，许多在和平时期可以说的话就会对它的努力构成如此的障碍，以至于只要人们还在战斗，他们的意见就不会受到容忍，而且任何法庭都不会把它们看作是受宪法权利保护的。人们似乎承认，如果这些语词被证明会对征兵产生一种实际妨碍效果，那么，对于导致这种效果的言词可以追究法律责任。"

假如我们考查一下霍尔姆斯在德布斯案件上的意见，就会发现，竞选总统的社会主义候选人就不会被人们指控是在鼓励或煽动即将发生的和非法的暴力活动，也不是在这样一种意义上造成一种明显而现存的危险。正如法庭的意见所讲的那样，德布斯在一次公开演讲中，只是攻击了这场战争是因统治阶级出于自身的目的，并坚持让工人阶级必须放弃一切（包括他们的生活等等）而宣战的。霍尔姆斯认为，仅依下面的事实，就足以维持对他所作的十年监禁的判决，这事实是，其演讲的目的之一，"是不仅反对一般的战争，而是反对这场战争，其反对态度是如此鲜明，以至该演讲的自然效果和有意达到的效果都会妨碍征兵。如果这是他有意为之的，而且假如在所有环境条件下该演讲都有可能产生这种妨碍性效果，那么它就不会因为它是某个一般计划的一部分，且只是一种普遍而自觉的信念之表达这一理由而受到保护。"[64] 在这里，霍尔姆斯所指的自然的和有意 *351* 达到的效果，肯定是指那些听到或读到德布斯演讲的人会受他演讲的蛊惑或鼓励，并因此下决心作出相应的行动。这种政治信服和决心，必定就是霍尔姆斯视之为明显而现存的危险之后

---

[64] 《美利坚合众国对德布》，美国第 249 卷；第 211 卷之 215。

果。霍尔姆斯极少为德布斯案件中所提出的宪法问题而产生烦恼，即使是这一案件牵涉到一个政治党派的某位领导人，该领导人已经四次作为该党的候选人去竞选过总统职位。霍尔姆斯在这上面几乎没有花什么精力。他满足于下列判决（紧接我们上面所引的那段）：即盛克案件已解决了这个问题。该判决如此说道："被告想要依赖的主要辩护是否认我们已经在美利坚合众国诉盛克》案中所作的处置，且否认它依据宪法第一修正案。"在这里，霍尔姆斯所指的是这样一个事实：德布斯曾一直坚持认为，人们赖以起诉他的法律不具备宪法依据，是对自由言论的干涉，违反了宪法第一修正案。

布兰蒂斯对怀特尼案件所持的相同看法则是另一回事。按照翰德对马斯案件的看法，该案件的处理是[宪法]学说发展史上值得记忆的一步。早在这种看法之前，布兰蒂斯就陈述过，自由言论的权利、教育的权利和机会的权利都是受宪法第一修正案保护的"基本权利"。但即使这些权利是基本的，它们也不是绝对的，行使这些权利得受限制："为了保护国家免遭破坏或免受严重伤害——政治的、经济的或道德的伤害，提出这种特殊的限制就是必要的。"[65] 然后，他开始谈到有关明显而现存的危险规则的盛克案，力图更准确地确定该案件所运用的这一标准。这就是，当我们说一种危险已经很明显时，它到多远才可能是或已经是现存的危险？要证明一种对自由言论的限制正当合法，需要犯何种程度上罪恶？

布兰蒂斯见解的力量，在于他认识到了自由政治言论在民主政体中的作用和他在这种作用与下列要求——即这种危险必

---

[65] 《马斯案》，美国第274；第357卷之373号。关于翰德对马斯案的看法，见《马斯案出版公司对柏顿案》，联邦第244号，第535号（纽约编号，1917）。

须是即将发生的，而不只是可能会在未来某一时刻发生的
之间所建立起来的那种联系。该理念是，这一犯罪应该是“如此临近发生的，以至于在我们有机会对之进行充分讨论之前，它就可能会发生。如果我们还有时间通过讨论去揭示、通过教育过程来避免这种犯罪的虚假性与虚谬性的话，那么我们可以运用的补救方式，就是允许人们有更多的自由言论，而不是以强制来让人们保持沉默。惟有紧急情况才可以证明压制的正当合理性，如果权威要与自由保持和谐，这必须成为规则。”[66] 接着，他在谈到辩护性主张（而非煽动）时又说：“言论有可能导致某种暴力或财产破坏的结果，这一事实并不足以证明压制言论是正当合理的。它还必须是有严重伤害国家之可能的言论[才可压制之]。用来防止人们犯罪的方式通常是教育和惩罚违法行为，而不是剥夺人们的自由言论和自由集会的权利。”[67] 最后，在反对以多数人意见为准的理由时，布兰蒂斯总结道：“我不能同意法庭提出的如下意见：即认为——通过一种政治集会所形成的、拥护通过大众行动在必然却又遥远的将来之某一时刻进行一场无产阶级革命，这不属于[宪法]第十四修正案所要保护的权利之列。”[68] 很明显，所有这些看法以及许多其他看法，都是在确定如同运用这种明显而现存的危险规则之标准方面的一种进步。

然则，在登尼斯案件上，法庭却为了将此规则弱化为一种保护自由政治言论的标准，而用这种方式来解释该规则。因为在这里，法庭采用了翰德对该规则的系统阐释：即“在每一件案例中，[法庭]都必须搞清楚，这种‘罪行’的严重性是否可以为其

[66] 同上卷之377。
[67] 同上卷之378。
[68] 同上卷之379。

[导致破坏的]不可能性所抵消,以证明下述判决的正当合理:即只要该自由言论肯定可以避免产生危险,则该自由言论就是正当的。"[69]用这一方式来表达这一规则,并不要求这种犯罪迫在眉睫。但即便这种犯罪[的后果]是很遥远的,我们也有足够的理由认为,它是极为可能的,甚至是完全可能的。于是,这一规则就像一种适合于宪法学说之决策理论的格言一般,它通过将那种使社会利益的净量最大化,或使社会价值的最终平衡最优化所必需的因素,来证明所有决定的正当合理。假定这一背景概念是既定的,那么,要求这一危险在任何严格意义上都是即将产生[严重后果的],似乎就是一种不合理的做法。这是因为,将社会利益的净剩总量(或社会价值的最终平衡)最大化的原则,不允许我们对即将发生的后果的重视,超过我们对不可能性和未来利益价值的允许限度的重视。自由政治言论被当作一种手段来予以估价,而按任何其他的标准来看,它本身又被作为一种目的来予以估价。因此,布兰蒂斯的这一理念——即认为,这种危险之所以必须是即将发生的,是因为自由言论是得到宪法允许的保护人们免于未来危险的一种方式——可能在许多情况下是不合理的,有时候甚至是自毁性的。要使他对自由言论的解释让人信服,尚需作进一步的精心阐述。这是因为,这种明显而现

[69] 《登尼斯案》,美国第341卷,第494卷之510;转引自183(2月卷之2)之212号。

[70] 我想,在人们所熟知的那一段文字里,布兰蒂斯已经最好地表达了他自己的观点,这段文字是这样开头的:"那些赢得独立的人们相信,国家的最终目的是使人们自由地发挥他们的各种才能;在其政府中,各种深思熟虑的力量应该战胜那种任意武断的力量。"这一段文字的结语是:"随着他们把理性运用于公共讨论,他们相信这种理性的力量,因而他们摆脱了那种由法律——即由那种最坏形式的强行论证——所强加的沉默。由于他们认识到了时有发生的大多数支配的暴政,他们修正了宪法,以便使自由言论和自由集会得到保证。"人们认识到,这一段文字并没有弥

存的危险规则源自一种不同于他所力图发展的宪法学说的观点。[20]他所需要做的,是更为严格地具体规定那种可以证明对自由政治言论的此类限制是正当合理的境况。布兰蒂斯谈到,要保护"国家免于破坏","免于严重伤害——政治的、经济的和道德的伤害。"这些短语太笼统,所囊括的根据太抽象。让我们看看,怎样才能进一步精心论证布兰蒂斯的观点,使之符合自由的优先性[原则]。

根本在于,要认识到我将称之为"一种必要的宪法危机"与 *354* 一种紧急情况之间的区别。在紧急情况下,有一种现存的或可预见的严重伤害(政治的、经济的和道德的伤害)国家甚至是毁灭国家的威胁。比如说,国家处于战争状态和出现这种紧急情况的事实,并不必然意味着也存在这种必要的宪法危机。理由是,限制或压制自由政治言论,包括颠覆性主张,至少总是意味着一种部分的民主悬置。一种给自由政治言论和其他基本自由以优先性的宪法学说必须坚持,强行实行这种悬置必须是在存在一种宪法危机的情况下进行的,在这场宪法危机中,自由政治制度已经无法有效运作,或者需要必要的手段来维持这些制度。许多历史情况表明,自由民主政治制度一直都能在遇到各种严重的紧急情况时,有效地采取各种必要手段,而无须限制自由政治言论。在某些强行采取这类限制的情况中,这些限制实际是不必要的,对解除紧急情况也毫无益处。对于那些拥有权威的人来讲,光说存在一种严重的危险且他们是在采取各种有效步骤来制止这种危险,这还不够。一种设计良好的宪法包括处理各种紧急情况的民主程序。因此,作为一个宪法学说问题,自由

补布兰蒂斯关于明显而现存的危险规则之系统阐述的缺陷,但这并不是对这段美妙文字的批评。

的优先性意味着，自由政治言论不能受到限制，除非人们能够合乎理性地从目前境况的特殊性质出发，来论证确实存在一种宪法危机，在这一宪法危机中，民主制度已无法有效发挥作用，且它们处理紧急情况的程序亦无法运作。

这样一来，在我们所提出的宪法学说中，就不存在任何政治言论是否危险的特别时刻，因为就其本性而言，政治言论常常带有危险，或者说，可能在人们看来常常是危险的。这是因为，自由而公共地运用我们的理性运用于那些最根本性的问题，以及那些就这些问题化作出的决定，而我可能会产生严重的后果。试设想，一个介入到与某一独裁政权的军事对抗之中的国家，应355 该作出以下决定：因为使用核武器与人道原则是如此地水火不容，以至于我们必须放弃使用核武器，并单方面采取重大步骤来削减这些核武器，只有这样，才可能有希望去说服其他军事力量也能如此。这可能是一项风险极高的决定。但我们可以肯定，一旦恰当地作出了这一决定，它与人们是否应该自由讨论这一决定，就和政府是否在宪法上有权利去执行这一决定毫不相关了。政治言论的危险性与这种言论相仿，这种危险正包含在作出哪些问题必须让人们自由讨论这一决定之中。难道在一八六二至一八六四年内战中期主张自由选举就不危险吗？

把注意的焦点集中在政治言论的危险上，从一开始就使这种明显而现存的危险规则成问题。它没有认识到，因为自由政治言论将受限制，一场必定存在的宪法危机之所以或多或少地导致民主政治制度的暂时悬置，仅仅是因为人们要保存这些制度和其他基本自由的缘故。一八六二至一八六四年期间并不存在这种危机。如果那时候不存在宪法危机，那么在此之前或以后当然也不会存在宪法危机。当人们对盛克案、德布斯案或登尼斯案作出裁决时，也没有发生任何这类必然的宪法危机，没有

发生任何阻止自由政治制度继续运作的政治条件。在我们的历史中，还从来没有过能够限制或压制自由政治言论、尤其是限制或压制颠覆性主张的时候。这提示我们，在一个具有深厚民主制度传统的国度里，永远不会发生宪法危机，除非其国民和制度受到来自外部的强压。就实践目的而言，在一管理良好的处于合理有利状态的民主社会里，自由而公共地使用我们的理性来讨论政治正义和社会正义问题，可能是绝对必要的。

当然，前面的论述并未给一场必然的宪法危机与一种紧急情况——在此情况中，有一种造成社会政治、经济和道德之严重伤害的威胁——之间的区分提供一种系统解释。我只是诉求于这样一个事实，或者说诉求于我认为的事实：我们能够从大量的历史案例中，认识到我所指出的这种区分，而且我们也常常能够告诉人们何时运用这种区分，在此，我无法深入一种系统解释。*356* 然而我相信，这种宪法危机的概念是自由政治言论解释中的一个重要部分，而且在我们解释这一概念时，我们必须从一种赋予了优先性的自由政治言论的解释开始。在公平正义中，这种言论属于基本自由之列，如果说这些自由是绝对的，那么，只有限制它们的内容对于防止这些自由受到一种更大更严重的损失（直接的或间接的）时，才可以限制其内容（这和我们用各种与保持一种完全充分的图式相一致的方式来规导它们是相对的）。我力图说明，在政治言论的情形中，我们该如何努力辨认出在应用这种基本自由的中心范围内更根本的因素。然后，我们又该如何进一步延伸到获得对这一自由给予完全充分的规定之关键点，除非这一自由已经成为自我限制的，或者已与其他基本自由更有意义的扩展发生了冲突。像通常一样，我还是假定，这些判断是各位代表和立法者从一种适当阶段的观点出发，按照在一种完全充分之基本自由图式中最能推进有代表性的平等公民之

合理利益这一标准所作出的判断。如果我们一定要坚持使用那种明显而现存的危险规则的语言，我们就必须说，首先，立法所力图防止的那些实质性罪恶，必须是极为特殊的那种罪恶，也即是说，必须是造成我们失去思想自由本身，或失去其他基本自由（在这里，也包括各种政治自由的公平价值）的罪恶。其次，必须在我们除了限制自由言论之外别无选择的情况下这样做。要对这一规则的系统阐述提出下列要求：即那种必然的宪法危机乃是一种使得自由政治制度无法运作或需要采取各种步骤来保护这些自由政治制度的危机。

第十二节　维护政治自由的公平价值

现在，我想在两个方面补充一下前面有关政治言论的讨论。357 第一，需要强调的是，各种基本自由构成了一个族类，具有优先性的乃是这一族类，而不是任何单一的自由本身，且从实践意义上说，即便某一种或多种基本自由在某些条件下可能是绝对的，也不能忘记这一族类的基本自由都具有优先性。在这一联系中，我想简要地谈谈为了保持这些政治自由的公平价值而规导政治言论的方式。当然，我这样做并不是想解决这一难题，而是想说明为什么各种基本自由需要相互适应，而不能单个地给予具体规定。第二，概观一下几种与正义第二原则相联系的（非基本的）自由，有益于我们澄清基本自由的概念及其意义。这能起到下列作用：说明一种自由（无论是基本的，还是非基本的）在由正义两原则所具体规定的公正之基本结构内部是如何与其政治作用和社会联系的。

在这一节里，我从维护各种平等政治自由之公平价值的问题开始谈起。尽管（正如我在第七节所说）详尽考虑如何去解决

这一问题已经超越了哲学学说的范围,但这种学说却必须解释那些必要的制度和法规赖以得到正当合理性证明的那些根据。出于前面所说的那些理由,让我们假定,公共管理政治竞选的经费和选举开支、对[政治]捐资的各种限制、以及其他规导,对于维护政治自由的公平价值来说都是根本性的。[71] 如果满足下列三个条件,则这些安排与作为一种基本自由的政治言论自由和出版自由的主要作用就是相容的。第一,对言论内容不做任何限制;这些安排就是那些对任何政治学说不抱偏向的规则。这也就是说,它们是选举秩序的规则,是建立一种公正的政治程序所必要的,在这样一种政治程序中,平等政治自由的公平价值得到维护。

第二个条件是,这些制度化的安排不得给社会中各政治集团强加任何不适当的负担,而必须以一种均等的方式来影响所有政治集团。很明显,什么样的负担才算是一种不适当的负担? *358* 这本身就是一个问题,而在任何一种特殊情况下,我们只能诉诸于达到这些自由的公平价值之目的来解答这一问题。例如,禁止来自个人或公司的对政治候选人的大笔捐资,对于富有的个人和集团来说就不是一种过度的负担(在必要的意义上看)。为使具有类似天赋和动机的公民享有大致平等的影响政府政策和获得权威职位的机会,而不管他们的经济和社会等级如何,这种禁止可能是必要的。正是这种平等具体规定了政治自由的公平价值。另一方面,那些限制人们利用某些公共场所来进行政治演讲的规则,则有可能给相对贫穷的、习惯于用这种方式来传达其观点的集团强加一种不适当的负担。

最后,为了达到政治自由的公平价值,必须合理设计各种各

---

[71] 见第七节。

样的政治言论规则。如果说，认为它们必须是达此目的所需的最低限制性规则这一说法言过其实的话——因为，谁知道在各种同样有效的规则中，什么样的规则才可能是最低的限制性规则呢？——那么尽管如此，一旦限制变小而且效果相同的替代物为人们所了解和供人们选用，这些规则就不合乎理性了。

以上所述的意义，在于说明这些基本自由是如何构成一个族类的，而这一族类中的各种基本自由又都必须相互调整，以保证这些基本自由处在两种基本情况中的中心范围。因此，即使政治言论属于思想自由这一基本自由之列，它也必须受到规导，以确保政治自由的公平价值。这些规则并不限制政治言论的内容，因而可以与其中心作用达到一致。应该注意的是，各种基本自由的相互调整是基于这些自由作为一个族类之优先性所允许的那些根据而得到正当合理性证明的，它们中的任何一种基本自由本身都不是绝对的。这种调整与一种普遍的利益平衡有着鲜明的不同特征，在人们以为他们所获得的好处或所避免的伤害足够大的时候，后者便允许人们以各种各样的考虑——政治的、经济的和社会的——来限制这些自由，甚至是对它们的内容进行限制。在公平正义中，基本自由的调整只以它们在两种基本情况下发挥的作用所具体规定的意义为根据，而且这种调整是受那种将这些自由的完全充分的图式具体化的目的指导的。

359

在前面两节里，我回顾了从盛克案到布兰登伯格案之法律学说发展的部分内容，这一发展有一种让人愉快的结局。与之相对，巴克利案和随后的第一国家银行案则让人产生深刻的绝望。[72]在巴克利案中，法庭坚持由一九七四年选举法案修正案所

[72] 《法里奥对巴克利》，美国第424卷，第1卷(1976)；《贝罗梯第一国家银行》。关于巴克利案的各种讨论，请见特赖布的《美国宪法》，第十三章，第800—811页；

强加的对[竞选]资金的各种不符合宪法的限制，这些限制被用来限制有利于个体候选人的花费，用来限制候选人从他们自己的基金中的花费，还用来限制竞选过程中的总花费，法庭认为，[宪法]第一修正案不能容忍这种条款，因为这些条款直接地、而且实质上也限制了政治言论。[73]在绝大多数情况下，法庭所考虑的是它认为受该法案保护的首要的政府利益，即防止选举过程 *360* 的腐败和防止出现这种腐败的利益。法庭也考虑到了两种所谓的该法案的附属利益，也就是限制政治竞选日益增长的代价的利益，和使那些具有相对能力的公民达到平等，以影响选举结果的利益。在这里，我只关注这第二种附属利益的合法性，因为它是惟一不直接属于政治自由之公平价值概念的利益。而且，由于与我们的目的无关，我暂不考虑国会所制定的那些尺度是否能合理地以一种有效方式来实现这种利益。

令人深刻绝望的是，目前的法庭似乎全然摈弃了这样一种理念：即国会可以努力建立政治自由的公平价值。法庭说："有

和斯克利·赖特的《政治言论与宪法：金钱言论？》一文，载《耶鲁法学杂志》，第85卷(第8期)(1976年7月号)：第1001—1021页。对此更早一些的讨论，可见M. A. 尼科尔森的《竞选资金与平等保护》一文，载《斯坦福法学评论》，第26卷(1974年春季号)：第815—654页。在《第一国家银行案》中，法庭以五票对四票作出决定，宣布一部马萨诸塞州的刑法无效，该刑法禁止银行和公司出于左右公民对复选提议投票的结果之目的给选举提供资金，除非这些提议在物质利益上已经影响到该公司的财产、生意或资产。这一法规具体规定：任何只关系到个体税款的公民复选问题都没有这种例外。在一次发生在布伦南与马歇尔之间的争论中，法官怀特谈到，大多数人意见的一个根本性错误是，这种意见没有认识到，在根据[宪法]第一修正案——特别是根据通过防止公司垄断来促进自由政治讨论的价值——来禁止银行和公司提供这类资金时，政府的利益所在；见该案第435号，美国，第765卷(1978)之803—804。我在行文中的讨论是同情这种不同意见的，也是同情怀特法官在《巴克利案》第257—266页和马歇尔在该案第287—290号所提出的不同意见的。

[73] 《法里奥对克利》，第58—59号。

人认为政府为了加强另一些人相对弱小的声音，可以限制我们社会中的某些言论，这一观念与［宪法］第一修正案格格不入。”[74] 于是，法庭便开始引用它以前的条文，坚持认为，第一修正案是设计用来确保来自各种不同渠道和相反资源的信息得到最广泛可能的传播，保证人们能不受限制地交换各种理念，以解释各种为人们所拥护的政治变化和社会变化。[75] 但是，法庭所引用的这些情况中的任何一种情况都不包含政治自由之公平价值这一根本性问题。[76] 而且，法庭的意见过多集中在所谓消除腐败、防止出现腐败的兴趣上面。法庭没有认识到以下要害之处：政治自由的公平价值乃是一种公正的政治程序所必需的，而为了确保政治自由的公平价值，有必要防止那些拥有较多财产和财富、且具有与这些财产和财富相伴随的较为高明的组织技巧的人控制选举过程，使之朝有利于他们的方向发展。达到这一361 目的的方式并不需要去行贿和欺诈，或者是赢得某些特殊支持，无论这些犯罪可能多么普通。只要人们分享某些政治确信和目的就足够了。在巴克利案中，法庭冒险认可了下述观点：公平的代表乃是与其有效产生的影响之大小相符的代表。按照这种观点，民主是诸经济阶层与诸利益集团之间的一种受到规导的竞争，竞争的结果恰恰取决于各阶层和各集团利用其金融资源和技巧（应当承认，它们在这些方面极不平等）达成其欲望的能力和意志。

然而，令人惊奇的是，法庭却认为，国会力图建立政治自由之公平价值的各种努力都必定与［宪法］第一修正案发生冲突。

---

[74] 同上，第48—49号。

[75] 同上，第49—51号。

[76] 见特赖布：《美国宪法》，第806页。

在许多早期决议中,法庭已经认肯了一人一票的选举原则,有时候是依据宪法第一条的第二款,而有时候则是依据于[宪法]第十四修正案。人们谈到选举权时,这一原则被认为是“对所有人的权利的保护”,而在威斯伯里案中,[该原则]则被陈述为:“如果选举权尚未决定,则其他权利、甚至是最基本的权利都是虚幻的。”[77] 在雷诺尔多案中,法庭认识到,这一权利所包含的远不只是被视为平等的简单投一票的权利。法庭说:“让全体公民充分而有效地参与国家政府的事务,需要……让每一个公民在选举国家立法成员的时候都能发出平等有效的声音。”[78] 后来,法庭又说:“由于要使全体公民都得到公平有效的代表,无可争辩地乃是立法[代表]分配的基本目标,所以我们得出结论:平等保护的附属条款保证了投票者在国家立法者的选举中拥有平等参与的机会。”[79] 因此,根本的是一种政治程序,它确保全体公民在一公平代表图式中充分而平等有效地表达自己声音。这种图式之所以是根本性的,是因为对其他基本权利的充分保护依赖于这一图式。形式上的平等是不够的。

我们似乎可以推出这样的结论:达到一种公平代表图式的 *362* 目标,可以正当化对选举中政治言论的各种限制和规导——如果这些限制和规导满足前面所提到的三个条件的话。除此以外,还有什么别的办法来保证让全体公民都能充分有效地表达自己的声音呢?由于这是一种基本自由与另一种基本自由发生矛盾的问题,所以受[宪法]第一修正案保护的那些自由可能不得不按照其他宪法要求来加以调整,在此情况下,也就是按照政

---

[77] 《桑德斯对威斯伯里》,美国第 376 卷,第 1 卷(1964)之 17。

[78] 《西姆斯对雷诺尔多》,美国第 377 卷,第 533 卷(1964)之 565。

[79] 同上之 565—566。

治自由之公平价值的要求来加以调整。不这样做就不能明白宪法是一个整体,也就不能认识到,在我们将一公正的政治程序具体化为一完全充分的基本自由图式之本质性部分时,如何全面地运用宪法的各项条款。

诚如我们已经(在第七节)所指出的那样,建立政治自由之公平价值需要什么样的选举安排——这是一个极其困难的问题。法庭的任务不是告诉人们这些安排究竟为何,而是要让人们确信,立法所制定的这些安排符合宪法。由国会所提出却又在巴克利案中受挫的那些规则,完全可能是无效的。但在我们目前的知识状态中,对于达成公平的代表图式(在该图式中,全体公民都能更充分有效地发表自己的声音)的目标来说,这些规则还是可以接受的尝试。如果法庭的意思仍然是它在威斯伯里案和雷诺尔多案中所说的那些,那么它就必须放弃它在巴克利案中所持的看法。[宪法]第一修正案无外乎告诉我们一种代表制度,该制度与不平等者之间的自由政治竞争实际产生的那种影响相应,这并未超出第十四修正案所讲的一种契约自由制度和不平等者之间在经济上的自由竞争制度,如同法庭在洛克纳代所以为的那样。[80] 在这两种情形中,选举过程和经济竞争的自由运作结果,都只有在满足背景正义之必要条件的情况下才可接受。而且,在一民主政体中,人们公共地认识到满足这些条件是很重要的。这一点比避免腐败和避免出现腐败更为根本。363 因为如果没有对维护背景正义的公共认识,公民们往往容易产生怨恨、冷嘲热讽、态度冷漠。正是这种心灵状态导致人们把腐败看成一个严重问题,也的确使腐败变得不可控制。巴克利案的危险在于,它冒险重复了洛克纳时代的那些错误,在这一时代

---

[80] 《纽约州对洛克纳》,美国第198卷,第45卷(1905)。

的政治领域里，由于法庭自身在我们前面已经引述过的那些案例中所陈述的缘由，这种错误可能要严重得多。

第十三节 与正义第二原则相联系的自由

为了进一步澄清各种基本自由的意义概念，我将简单讨论一下几种与正义第二原则相联系的自由。我考察的例子与广告行为(advertising)有关；而且，尽管这些自由中的某些自由非常重要，但它们却不是基本自由，因为它们在两种基本情况中并不具有必要的作用和意义。

我们可以基于传播有关政治问题、工作和职位的空缺，或商品性质的信息，来区分三种广告行为。我不想讨论政治广告行为；我假定，人们可以根据我们前一节刚刚考察过的那些理由来规导政治广告行为——假如这些规导能满足我们业已指出的那些条件的话。由是，让我们转向各种公开招工和就职广告。这些广告包含着维护机会均等的重要信息。由于正义第二原则的第一部分要求社会和经济的不平等要服从机会均等条件下各种职业和职位对每一个人开放[的要求]，所以这种广告行为与该原则的这一部分相联系并得到相应的保护。因之，我们可以禁止一种含有排斥某些已标明的人种和种族群体或异性求职者之陈述语词的招工广告和就职广告——如果这些限制违反机会均等[的原则]的话。机会均等的概念和一种基本自由的概念一 *364* 样，具有一种中心应用范围，该范围由各种自由和某些使人们能够有效行使这些自由的条件一起构成。为使这一中心范围不受分割，可以对招聘广告进行限制和规导。正如在基本自由的情形中一样，我也假定，我们可以用各种与正义之其他要求相一致(尤其是与基本自由相一致)的方式来保持这一应用范围，在这

里，请注意：我们所讨论的限制可以是对内容的限制，这一点与基本自由相对。

在产品广告行为中，让我们区分两种不同的产品广告。第一种是含有关于价格和产品特征之信息的广告，有知识的购买者把这些信息作为评价的标准。假定实际使用一种自由竞争的市场体系能够最好地满足正义的两个原则，那么经济政策就应该鼓励这种广告行为。不论这种经济是一种私人财产所有制民主经济，还是一种自由社会主义体制的经济，这一经济政策都是适用的。为使市场展开有效竞争并富有效率，有必要给消费者提供充足的有关各种适用产品之价格和相关特征的信息。法律将强行惩罚那些不准确的或虚假的信息广告，这是法律在思想自由和良心自由的情况下所不能做的；而且，为了保护消费者，法律可以要求人们将那些有关商品的有害属性和危险属性的信息清楚地标明在商品标签上，或者是用某种其他合适方式明确标示之。此外，对于各商行、或商贸和职业联合会来说，签定各种限制或不从事这种广告的契约，也可能受到禁止。比如说，立法机关可能要求，要方便公众了解有关商品的各种价格和准确信息。这些尺度有助于维持一种富有竞争力和效率的市场体系，并使消费者能够作出更理性更明智的决定。

第二种产品广告是市场策略广告，我们可以在由相对很少几个商行所支配的不完善的和求大于供的市场中发现这种广告。在这里，某一商行投资广告的目的，可能是进攻性的，比如说，是为了扩大销售量或它的市场份额；也可能是防御性的，即为了保护他们在其产业中的位置，这些商行被迫做广告。在这两种情况下，消费者除了凭借相当表面的和无关紧要的属性之外，通常难以对各商家的产品作出区分；而广告就是通过使用广告标语、令人瞩目的广告画等等（这一切都是设计用来形成或强化

365

人们购买该商行产品的购买习惯的)来表现其值得信赖的面貌,以影响消费者的偏好。从社会意义上说,这类广告的大部分都是一种社会浪费,而一个努力保持竞争和消除市场不完善性的秩序良好之社会,则会寻求各种限制这一做法的理性方式。这样一来,花费在广告上的资金就可以用于投资,或者用于其他有用的社会目的。因此,立法机关就可以通过收税来鼓励各商行之间达成一致,限制它们在这类广告上的费用,并通过强行使这类一致成为合法有效的契约,从而限制它们在这类广告上的开销。在这里,我所关注的不是这种政策可能如何实用,而只是阐明在这种情况下如何才能使广告权(它也是一种言论权)受到契约的限制,因之阐明这种权利并非是不可剥夺的,这一点与基本自由相对。

我必须暂时离开正题来解释一下最后一点。说基本自由不可剥夺,也就是说公民所达成的任何一项放弃或僭越某一基本自由的契约——无论这种契约可能多么合理和合意——从一开始起就是没有法律效力的;这就是说,它没有法律力量,不影响任何公民的基本自由。而且,基本自由的优先性意味着,任何一个人、或任何个人群体、甚至全体公民,都不能以这种契约是政治上多数派(无论它多么强大和持久)的欲望,或压倒性的偏好大为由,来否认这些基本自由。自由的优先性将这些考虑排除在可以接受的理由之外。

根据孟德斯鸠的一个理念,对为什么这些基本自由不可剥夺的常识性解释可能会认为,每一个公民的基本自由都是公共自由的一部分,因而在一民主国家中就是主权的一部分。宪法具体规定了一种公正的政治程序,根据这一程序,主权的行使要服从于那些保证每一个公民之基本自由的完整性的限制。因此,法律不能强行实施剥夺这些自由的契约,法律只能由各种主 366

权法规所组成。孟德斯鸠相信，出卖自己作为一个公民的身份（让我们再补充一句，出卖公民身份的任何一部分），乃是一种如此奢侈的行为，以至我们不能将这一属性归诸任何一个人。他认为，这种公民身份对于卖者的价值必定超过一切价值。[81]在公平正义中，我们可以对这一意义作如下解释：我们用原初状态将自由而平等的个人模式化为既是理性的，又是合理的。然后，作为这些个人的合理自律之代表的各派挑选出两个正义原则，这两个原则保证着基本自由及其优先性。赖以促使各派保证这些自由的根据、以及合乎理性的约束，说明了这些基本自由之所以对如此设想的个人来说具有高于一切的价值之原则所在。因为当作为自由而平等之个人的代表们在原初状态下采用这些基本结构的正义原则时，对于这些代表来说，这些自由就具有高于一切的价值。社会公民的目的和行为也因此要服从这些自由的优先性[要求]，因而在实际上也要服从作为自由而平等之个人的公民观念。

对基本自由为何不可剥夺之理由的这一解释并不排除下述可能性，即令在程序良好的社会里，某些公民也可能会限制或转让他们的某一种或多种基本自由[权]。他们会允诺投某一政治党派或党派候选人的票；或者，他们可能会与某一党派或候选人结成一种关系，以至于，若不以某种方式投票，便是对相互信任的破坏。再者，某一宗教联合会的成员可能认为，他们自己在良心上要服从宗教权威，因而认为他们自己不能摆脱这种[宗教]关系的立场，不能自由地对该权威的告谕提出质疑。显然，我们既不能禁止这种关系，也不能说这种关系不合适。[82]

367

[81] 《论法的精神》，第二卷，第15版，第二章。

[82] 为什么公民在某种情况下或某些时候不太重视履行他们的某些基本自由，

在此,根本的关键是,在秩序良好的社会里,并不要求自由而平等之个人的公民观念成为一种个人的、联合体的或道德的理想(见第三节第一段)。相反,这一观念只是人们为了建立一种有效的公共正义观念所确认的一种政治观念。因此,基本结构的制度并不强迫人们放弃或限制这些基本自由。公民永远都能自由地选举他们愿意选举的人,并自由地改变他们的宗教同盟关系。当然,这也保护他们做那些他们认为或他们可能会逐渐认为是错误的和的确可能是错误的事情。(因此,他们可以自由地违背以某种方式投票的诺言,或自由地背叛教义。)这并不是一种矛盾,而只是基本自由在这种政治正义观念中发挥作用的结果。

在作这一段题外讨论之后,我们可以作如下总结:对各种不同种类广告的保护是否发生改变,取决于这类广告是否与政治言论发生联系;或者是否与维护机会均等发生联系;抑或是否与保持有效竞争和高效率的市场体系发生联系。在公平正义中,个人的观念将一种寻求某利益等级的能力归于自我,而这一利益等级结构是通过原初状态的本性表现出来的(比如说,通过理性构造并服从合理性的方式而表现出来的),也是通过正义两原则之优先性表现出来的。正义的第二个原则之所以从属于第一个原则,是因为第一个原则保证了[公民]在两种基本情况下充 368 分而明智地实践其两种道德能力所需要的那些基本自由。正义之第二原则的作用是确保机会均等,并规导社会的和经济的制度,以使各种社会资源得到合理的利用,并有效生产和公平分享

且想用各种各样的方式来限制这些自由?对此还有许多其他原因。除非这些可能性影响到原初状态下各派达成一致契约(我坚持以为它们不会如此),否则这些可能性与基本自由的不可剥夺性就毫无干系。我感谢阿瑟·卡菲利克对这一问题的讨论。

各种实现公民目的的手段。当然，正义两原则之间的这一作用划分仅仅是指导人们慎思的指导性框架的一部分。尽管如此，这一划分已经说明了为什么在秩序良好的社会里，与[正义]第二原则相联系的那些基本自由不及那些由第一原则所确保的基本自由那般重要的缘故。

第十四节　公平正义的作用

我以下列几点评论作为本讲的总结：首先，我想强调，前四节对言论自由的讨论并不是想推进对于宪法学家们实际面临的那些疑难问题的解决。我的目的始终只是阐释清楚在正义两原则的应用中各种基本自由是如何得到具体规定并进行相互调整的。这些原则所属的正义观念并不能被看作是回答法学家们的问题的一种方法，而只能被看作是一种指导性框架，假如法学家们发现这一指导性框架令人信服，也许可以作为他们反思的导向，补充他们的知识并有助于他们的判断。我们切莫对一哲学观点要求过高。假如各个个人都同样自觉并大致分享着相同的信念，则一种正义观念便可以发挥其社会作用，而这样一种正义观念就会发现，各个个人通过确认由该观念所制定的慎思框架，通常都可以引导他们达成一种充分的达到有效公平之社会合作所必需的判断一致。人们应该从这样一种观点来看待我对基本自由及其优先性的讨论。

在这一联系中，请回顾一下，公平正义的观念是针对我们最近的政治史所表现出来的那种僵局而言的，这种僵局表现为，对于各种基本制度应当按照它们是否符合作为个人的公民之自由与平等[的标准]来安排这一点，缺乏一致意见。因此，公平正义 *369* 并不是对宪法法学家们高谈阔论有关立宪政体中的公民问题。

公平正义是给公民提供一种将其共同而有保证的身份设想成平等公民的方式，并力图将一种特殊的自由和平等的理解与一种特殊的个人观念联系起来。而我们认为，这种个人观念适合于隐含在民主社会之公共文化中的共享概念和根本确信。也许我们用这样一种方式至少可以从理智上厘清(如果不是解决的话)有关自由和平等理解的僵局，尤为重要的是牢记下面一点：这种个人观念乃是一种政治和社会之正义观念的一部分。这也就是说，它刻画了公民们是如何在其政治关系和社会关系中考虑他们自己，如何相互考虑对方，因之又是如何把他们自己和对方看作是拥有成为自由而平等的、能够终身充分参与合作的社会成员之基本自由的。个人观念在一种政治的正义观念中的作用，不同于其在一种个人理想或联合体理想、抑或在一种宗教或道德生活方式中的作用。若人们认识不到这些区分，民主政体中的宽容基础和基于相互尊重的社会合作基础就会发生危机。因为，一旦出现这种情况，一旦这些理想和生活方式采取一种政治形式，合作的公平项目就会变得狭窄，具有不同善观念的个人间的自由而志愿的合作就会变得不可能。在这一讲中，我一直试图通过指出基本自由及其优先性是怎样属于那些根据一种自由而平等的个人观念来看待他们自己、看待的对方的公民之间的公平合作项目这一点，来强化这种自由主义的观点(作为一种哲学学说的自由主义观点)。

最后，我对哈特论文的结尾一段的仔细省察，使我的讨论获益甚丰。哈特是完全正确的：《正义论》所明确提供的论证基本自由之优先性的根据的确不能令他信服。他暗示，我论证这一优先性的明显的教条化方针，可以通过我心照不宣地把原初状态下各派置于我自己的一种潜在理想的做法来加以解释。他认 370 为，这种潜在的理想也就是具有公共精神的公民理想，这种公民

十分珍重政治活动并乐意为他人服务，以至他们会反对用这类活动机会来交换纯粹的物质善和物质满足。哈特继续说，这种理想当然是自由主义的主要理想之一。但困难在于，我对"自由之优先性的论证却又意在依赖各种利益，而非依赖理想。而且，我想证实自由之普遍优先性的意图反映出一种对自由的偏爱和对其他善的轻视，而后者是每一个注重自我利益的理性个人所可能具有的。"[83] 在此，哈特正确地指出，自由的优先性无法通过将这种个人理想归咎于原初状态下的各派而获得证明。而且他还正确地设想，在某种意义上堪称自由主义的个人观念可以作为论证自由之优先性的基础。但这种[个人]观念完全不同于作为自由而平等的公民观念，其作用也不能通过归咎于各派而成为公平正义的内涵。相反，它是通过强加于原初状态下各派的理性约束、以及在经过修正以后的首要善解释中才成为公平正义的内涵的。这种自由而平等的个人观念也会通过各派出现在下述认识中：即他们所代表的那些个人具有两种道德能力和某种心理学的本性。关于这些要素是怎样导向基本自由及其优371 先性的，我已在第五和第六节作了概略论述，而在这方面，各派的慎思都是合理的，也是基于他们所代表的个人之决定性善的基础上的。我们可以说这种个人观念是自由主义的（在这种哲学学说的意义上），因为它把社会合作能力当作基本能力，并将两种使这种合作成为可能的道德能力归诸个人。这些能力具体规定了平等的基础。因此，公民被认为是具有某种天赋政治美德的，没有这种政治美德，建立一种自由政体的希望就可能化为泡影。况且，我们假定个人具有各种不同的和无公度性的善观念，故社会合作的统一性依赖于一种确保基本自由的公共正义

---

[83] 见前引"哈特"，第555页；"丹尼尔斯"，第252页。

观念。然而，尽管存在这种善观念的多元性，作为诸社会联合体之社会性联合的社会观念却告诉我们，协调人的多样性利益、使之成为一种更为完备的善是如何可能的。

如果说，我所概观的基本自由及其优先性的诸种根据源自《正义论》中的各种考虑并发展了这些考虑的话，那么，我却未能在那本书中阐明这些考虑。进而言之，我曾经用来证明这种有限性的根据并不充分，在某些情况下甚至与我曾试图创立的那种学说不相容。[84] 我希望，借助于哈特的批评性讨论，我在这一讲里所作的论证有所改进。

---

[84] 在此，我指的是《正义论》第八十二节第三至第四段中的错误，在讨论自由之优先性的那一节里，这一错误是明显的。其中有两个主要的错误：第一，我没有用一种清晰的方式列举最重要的根据。第二，在第542—543页的第三段里，我不应该使用与我们的基本自由之利益相关的经济利益和社会利益之不断减少的边际意义概念。我把这种基本自由的利益说成是随着有效行使这些自由的社会条件越来越充分而变得越来越强大的。在这里，边际意义的概念与我在该书第543页第四段中所使用的利益等级概念是不相容的。后一概念建立在某种作为自由而平等之个人的公民观念之基础上，它正是一种康德式的观点所需要的。我在第三段中所说的那些边际变化，应该是在这些社会条件——它们为充分而有效地行使基本自由所必需——的逐步实现中所反映出来的边际变化或一步接一步的变化。但是，这些变化是一个完全不同于利益之边际意义的问题。

372

第九讲　答哈贝马斯[1]

首先，我要感谢尤根·哈贝马斯对我的著作作了慷慨而精辟的评论，感谢他给我机会来回答他所提出的富有启发性的批评。作这种回应给我提供了一种理想的谈话语境，在此语境中，我可373以解释《政治自由主义》一书的意思，并将其与哈贝马斯自己充满活力的哲学学说作一比照。我还必须感谢他促使我重新思考我已有的观点。在重新思考这些观点时，我慢慢意识到，我的系统阐释不仅常常模糊不清，容易导致误解，而且也未能准确表达我自己的思想，有不一致的地方。通过努力直面他的反驳，并尽力表达我的观点，以使我的主要见解能更清晰和准确一些，我确

---

① 此文原载于《哲学杂志》第92期(1995年3月号)，紧接在尤根·哈贝马斯的"通过理性之公共运用的和解：评罗尔斯的《政治自由主义》"一文之后。为了重印的需要，我进行了几处微小的、编辑上的而非实质意义上的变动。为了清晰起见，我使用了讲、节、段的标号，或在涉及我本人的著作时使用了讲、节、页的标号，并在涉及哈贝马斯的著作时使用了页的标号。自从我在悉尼·莫根伯色的建议下于数年前开始思考对哈贝马斯的答复以来，有许多人帮助过我，我对此感激良多。托马斯·麦卡锡给了我必不可少的指导，并且让我分享了他有关哈贝马斯观点(从其早年开始)的深厚学识；而与格罗德·多佩梯的几场讨论，在开始阶段也颇有指导的。在此后的交谈中，肯尼特·拜因斯则一直慷慨提供奉劝与忠告。我还要感谢萨缪尔·弗里曼和威尔弗德·欣舍以及爱琳·凯丽和大卫·佩里兹，他们自始至终提供了有价值的协助和评论。我又要特别感谢伯顿·决本，他每一次都充当了卓越的评论家，而在第二节尤其如此，在此节中我希望自己有关三种证明的想法是正确的。由于他们长久的兴趣和建议，这篇答复已经大有改善。至于对其他人的感谢，我将随着行文的展开指明。

实获益良多。

以下是我对哈贝马斯的回答:在本文的第一部分,我首先考察我们两人观点之间所存在的两个主要差异,这两个差异在很大程度上是由于我们的目的和动机之不同所导致的。完成这一考察后,我再来回答他更为核心的批评,尽管由于篇幅所限,我的回答大都集中在我以为是他论文之第二和第三部分中最重要的批评。虽然我试图厘清我们之间的各种基本差异,特别是在本文的第一和第二节,但我们在许多哲学问题上仍有一致见解。自始至终,我都姑且假定我对他的作品有所了解,而我的绝大部分讨论都以他所言所论为依据。

第一节　两个主要差异

关于哈贝马斯的见解与鄙见之间的两个主要差异,首先一个差异是,他的见解是完备性的,而我的见解却是一种政治解释,且仅限于此。这第一个差异较为根本,它设置并构造了第二个差异。该差异关涉到我所谓的我们的**代表设置**之间的各种差异:他的代表设置是作为其交往行动理论之一部分的理想辩谈境况,而我的代表设置则是原初状态。这两种不同的代表设置有着不同的目的和作用,也具有服务于不同意图的不同特征。

1. 我认为,政治自由主义[②]是一种隶属于政治范畴的学说。*374*

② 我不知道上一代自由主义作家们是否明确地提出过自由主义学说。然而这一学说并不是一种新奇之说。有两位同代人与我有着大致相同的(如果说不是完全相同的)看法,他们完全独立地发展了这一学说,一位是查尔斯·拉莫尔(见其《政治自由主义》一文,刊于《政治理论》杂志,第18卷,第3期[1990年8月号];另一位是朱迪思·斯克拉(见她的《恐惧的自由主义》一文,收入南西·罗森布拉姆编:《自由主义与道德生活》一书[剑桥:哈佛大学出版社,1989])。在布鲁斯·艾克曼的《自由

它完全在这一领域内运作,而不依赖于任何外于这一领域的东西。人们较为熟悉的政治哲学观点是,认为政治哲学的概念原则和理想、以及其他因素都被描述为各种完备性学说——宗教的、形上学的和道德的——的结果。与之相对,在政治自由主义中所理解的政治哲学,主要由各种不同的、被视为独立的权利与正义之政治观念所组成。因此,如果说政治自由主义肯定是自由主义的,那么,某些属于政治哲学的权利与正义之政治观念在此意义上也可能是保守的,或者是激进的;君权神授的观念、甚或专政的观念也可能属于它。尽管在后两种情形中,相应的政体可能会缺乏我们所熟悉的那种历史的、宗教的和哲学的正当合理性证明,它们也会拥有独立的政治权利和政治正义的观念,无论这多么难以令人置信。[3]这都属于政治哲学的范畴之内。

375 因此,在政治哲学范围内,各种不同的独立之政治正义观念中,有一些是自由主义的,另一些则不是。我认为,公平正义为民主政体制定出了一种自由主义的政治正义观念,一种如同它所希望的那样将可以得到所有存在于由它所规导民主社会里的合乎理性之完备性学说或某些类似观点之认可的东西。另一些

国家的社会正义》(纽黑文:耶鲁大学出版社,1980)一书中,我们至少可以找到该学说的两个方面。在该书第357—361页,艾克曼陈述了由其中立性原则所支配的政治讨论的相对自律,然后他考察了达到这一政治言谈之理念的各种不同方式。在此我还要提到与之相联系的耶和华·柯亨在其慎思民主的解释中所提出的观点,见其《慎思与民主的合法性》一文,收入阿兰·汉姆林和菲力普·佩特梯合编的《好政府》一书(剑桥:布莱克威尔,1989)。令我大为迷惑不解的是,为什么政治自由主义没有更早一些建立起来:若政治生活中的理性多元论事实是既定的,则提出自由主义的理念似乎就是一种很自然的方式。难道是这一学说具有各种为以前的著作家们可能会在我所没有看到的地方发现的深刻过失,而这一点导致他们放弃了这一学说?

③ 这就提出了一个问题:如果君权神授的学说或专政的学说没有以某种方式超越于政治领域之外,这些学说是否真实可信?对这一问题的回答能否对那些导向民主的条件给予任何解释呢?

自由主义的政治观念具有各种多少有些不同的原则和因素。但我假定,在每一种情况下,它们的原则都具体规定某些权利、自由和机会,并赋予这些权利、自由和机会以相对于别的要求的优先性,从而为全体公民规定好根本而有效地使用他们各种自由的条款。④

核心理念是,政治自由主义只在政治的范畴内运作,任凭哲学自然发展。它不触及所有形式的学说(宗教的、形上学的和道德的)及其漫长的发展传统和解释传统。政治哲学从一开始起就撇开了所有这些学说,而以它自己的术语表现独立的它自己。因而,它不能通过诉求于任何完备性学说来解决它自己的问题,或者是通过批评或否认这些完备性学说来解决它自己的问题,当然,这些学说在政治上说还是合乎理性的(见《政治自由主义》,第二讲第三节)。当我们把理性归诸于个人的属性时,理性观念的两个基本要素是:第一,一种提出为自由平等的他人也能够认可的公平社会合作项目、且按照这些项目来行动(甚至是在这些项目与自己的利益相对立的情况下也能如此)——假如别人也这样做的话——的意愿;第二,一种对判断负担(见《政治自由主义》第二讲第二节和第三节)的认识,并接受由自己对待其他完备性学说的态度(包括宽容)所产生的影响。政治自由主义避免在各种完备性的观点——当这些观点都不合乎理性时——中申认某一种观点是必要的,也反对对民主政体的根本要素进行任何改变。这是它凭哲学自然发展的一部分。

根据这些目的,政治自由主义刻画出一种政治正义观念的

④ 见拙著:《政治自由主义》(纽约:哥伦比亚大学出版社,1993)一书,第5页以后,第156页以后(以下简称"*PL*")。这些观念不同于人们所熟悉的伊曼努尔·康德和J. S. 密尔的自由主义[观念]。他们的观点显然超出了政治领域,依赖于那些作为道德价值的、属于完备性学说的自律理念和个体性理念。

376 三个特征：

> (A)它适用于社会基本结构(假定在公平正义的情形中适用于民主社会)。这种结构由主要的政治制度、经济制度和社会制度所组成，包括这些制度如何整体匹配成一个统一的社会合作系统。
>
> (B)它可以在不依赖任何特殊的完备性学说（宗教的、哲学的或道德的）的情况下得到系统地阐释。当我们设想它可以从一种或多种完备性学说中推导出来，或得到这些学说的支持，或与这些学说相联系（的确，我们希望它能够这样与许多这类学说相联系）时，我们并不是说它依赖于这类观点中的任何一种，或以任何一种这样的观点为前提。
>
> (C)它的基本理念——诸如政治自由主义中作为公平社会合作系统的政治社会的理念，作为理性而合理、自由而平等之公民的理念——全都属于政治范畴，且与民主社会公共政治文化及其宪法和基本法律的解释传统、以及它的主导性历史文献和广为人知的政治著述密切相关。

这些特征表明了政治正义观念之为独立观点的方式(见《政治自由主义》一书第一讲第二节)。

2. 与之相反，哈贝马斯的观点是一种完备性学说，囊括了许多远远超出政治哲学之外的东西。确实，他的交往行动理论的目的，是要既向理论理性又向好几种形式的实践理性给出一种有关意义、指涉和真理或有效性的普遍解释。它在道德论证上反对自然主义和情感主义，目的是想充分捍卫理论理性和实践

理性。而且，他还常常批评宗教的和形上学的观点。哈贝马斯并未花费太多时间与这些观点进行详细的论战，相反，他对这些观点存而不论，偶尔也弃之如土，把它们看做是无用的，对其合理辩谈与交往行动之预制的哲学分析没有任何特别可取之处的东西。 377

我注意到《事实与规范之间》一书中的两段话。[5]他在该书前言中写道：

> 辩谈理论力图以这样一种方式来重建这种自我理解[即对普遍道德意识和民主国家的自由主义制度的理解]，该方式将使这种自我理解能获得其内在的规范意义和逻辑，以抵制各种科学的化约和美学的同化……一个世纪后，任何一个人所教训我们的都不只是现存非理性的恐怖，上一个世纪所遗留下来的对理性的本质主义信任已经毁灭。[6] 然则，现代性和现在对现代性之偶然性的意识，全都更多地依

---

⑤ 该书由法兰克福一梅因：苏尔坎普出版社于1992年出版(以下在引文中简称"*FG*"，在行文中则注为《事实与规范之间》)。威廉·雷格已经准备翻译全书，我感谢他和托玛斯·麦卡锡给了我一份该书英译本的复印件(剑桥：麻省理工学院出版社即将出版)。没有这份复印件，我将无法了解他的这部长篇大作。由于我多处涉及到这部著作，所以我在行文中只注明该书德文本的页码。有关哈贝马斯在其论文中对我提出的批评，我则注明本期杂志的页码。(附注：罗尔斯所提的《事实与规范之间》一书的英译本已由麻省理工学院出版社于1996年正式出版。而罗尔斯所指的杂志，即同时刊印本文的《哲学杂志》，第92卷，第3期[1995年3月号——译者)

⑥ 这一段话里有两个奇怪的短语："现存的非理性"和"对理性的本质主义的信任"。然而，哈贝马斯所使用的德文原文分别是"existierender Unvernunft"和"essentialischen Vernunftvertrauens"，故，雷格的翻译是正确的。我设想，哈贝马斯用前一个短语所表示的意思是，现在还存在着各种冒犯理性(Vernunft)的人类制度和人类行为；而后一短语的意思则是指对我们正确把握那种(柏拉图式的)本质的理性能力的信任。

> 赖于一种程序化的理性,这就是说,依赖于一种本身处于实验之中的理性。理性的批判乃是它自己的工作:这种康德式的双重意义得归功于这样一种彻底的反柏拉图式的洞见:即认为,既不存在一种更高的也不存在一种更深刻的我们能够诉求的实在——我们发现,我们自己业已置身于我们生活的语言学结构形式之境况中(见《事实与规范之间》第二章)。

我对这段话的读解是,不诉求于宗教或形上学的学说,那么政治自由主义就可以谈论某些与这段有关政治正义的话相类似的东西,[7] 但却可能有一个根本的差异。因为它在表述一种独立的政治观念而又不超越该政治观念时,给予市民社会的公民和各联合体系统阐述他们自己的超越方式或进入更深境界的自由,以便使这一政治观念与他们的完备性学说达于融洽。政治自由主义从来就不以任何方式否认或质问这些学说,只要它们在政治上合乎理性。在这一基本观点上,哈贝马斯本人却采取了一种不同的立场,而这正是他完备性学说的一部分。他似乎认为,所有更高或更深刻的学说都缺乏自身的逻辑力量。他否认他称之为的一种本质主义的柏拉图式理性理念,但申认必须用一种程序化的理性来取代这一理念,而这种程序化理性本身乃是实验性的,它是其自身批判的判断者。

在《事实与规范之间》一书第五章的另一段话中,他在解释理想的辩谈境况如何开始之后强调,辩谈原则要求我们必须从第一人称复数的观点出发,来判断各种规范和价值。

---

⑦ 这是该评论的意思:公平正义是政治的而非形上学的。

论证实践本身需要扮演这样一种联合性的实践角色和普遍化角色。作为交往行动的反身形式，人们可以说，它通过一种完全的参与视境的可逆转性，可以在社会本体论意义上区分它自身，这种完全的参与视境的可逆转性将释放出更高层次的慎思集体性的交互主体性。在这一方面，黑格尔的具体普遍性(Sittlichkeit)[⑧] 便升华为一种纯化的过滤了所有实质性因素的交往结构(见《事实与规范之间》第280 页)。

因此，根据哈贝马斯的看法，黑格尔的道德观明显是一种伦理生活和形上学学说(它是许多可能的例子中的一个)，其实质性因素可以——只要它们有效 ——充分升华为(我把他意思说得清楚些或清晰些)交往行动理论，该理论具有其程序化的理想辩谈的前提预制(presupposition)。我以为，哈贝马斯自己的学说乃是一种宽泛的黑格尔意义上的逻辑学说，一种对合理辩谈(或理论理性与实践理性)之前提预制的哲学分析，它把所有声称是宗教学说和形上学说的实质性因素都包括在它自身的范围之内。他的逻辑在下述意义上也是形上学的：这就是，它提出了一种关于存在什么的解释。[⑨] 而且，存在什么也就是人类在其生活世界中介入交往行动。谈到“实体的”和“实质性的”意思，我猜想哈贝马斯的用意是指下列意思，即人们常常认为，他们的 *379*

⑧ 我设想，这种具体的普遍性是指黑格尔的道德(Sittlichkeit)理念，如他的《法哲学原理》所解释的那样。

⑨ 我认为，形上学至少是一种关于存在什么的普遍解释，包括各种根本性的、完全普遍性的陈述——比如说，“每一件事都有一个原因”、“所有事件都发生在时空之中”一类的陈述，或者说是可能与此类陈述有联系的陈述。如此观之，W. V. 奎因也是一位形上学家。否认某种形上学说，也就是申认另一种类似的学说。

基本行动方式——他们的交往行动及其理想辩谈的前提预制，或他们作为自由而平等之公民间公平合作系统的社会观念——需要一个超出其自身之外的基础，我们可以通过一种柏拉图式的理性来觉识这一基础，而这种柏拉图式的理性则可以把握其本质；要么，这一基础就植根于形上学的实体之中。在思想中，我们可以达到现象的背后，或达到更深刻的本质，在一种宗教学说或形上学学说中为其找到一个坚实的基础。人们也期待，这一实在可以提供一种道德的动机。[10] 如果没有这些基础，那么，一切在我们看来似乎都是摇摆不定的，仿佛我们经历着一种眩晕，一种无所附丽的失落感。但是，哈贝马斯坚持认为，"在这种自由的眩晕中，不再有任何民主程序——该程序的意义已经积累在权利系统之中——本身之外的固定点"（见《事实与规范之间》第229页），[11]（在本文第五节的末尾，我将回过头来讨论哈贝马斯的这一观点。）

上述注释均基于哈贝马斯的最后两段话（同上书，第131 *380* 页）。在这两段话中，他说，我们每一个人都认为我们自己比别人更适度。他也认为，他自己的这一观点比我的观点更为适度，因为它的意图是指一种程序化的学说，该学说把实质性问题留待实际自由讨论的结果来决定，而自由而合理、真实而又活生生的参与者——他们与原初状态中的人为代表相对——都介入这

---

⑩ 关于这些看法，请见他对罗纳尔德·德沃金的评论，"FG"第86页以后。

⑪ 另一个例子是，哈贝马斯说（第130页），一旦公共自律和私人自律（我将在本讲的第三和第四节讨论这些自律问题）融入法律和政治制度，且符合对民主的辩谈理论性解释，"下面一点就会很清楚：即，基本自由权利的规范实体就已经包含在主权公民之公共理性的法律制度化所不可或缺的中介之中。"原文中所引用的"眩晕"一词为der Taumel，该词的意思可以是，摇晃、头晕；或者在比喻的意义上指精神狂乱、出神、狂怒。雷格译之为"眩晕"在此是合适的。

种实际的自由讨论。他说,他提议把道德哲学限制在澄清道德观点的范围内,限制在民主合法性的程序范围内,限制在合理辩谈和协商的条件分析的范围内。与之相反,他以为我的观点是想承担一种更具雄心的工作,因为我想为民主社会的基本结构系统阐述一种政治正义观念,这一观点的全部内容都包含了根本的实质性观念,这就产生了更多的问题,而这些问题只有真实参与者的实际辩谈才能决定。

与此同时,哈贝马斯认为,我把我自己的观点视为比他的观点更为适度,因为我的观点只是一种政治的正义观念,而不是一种完备性学说,他以为,尽管我想这样,但我没有成功。我的政治正义观念实际上并不如我所喜欢的那样是独立的,因为无论我喜欢与否,他都认为政治自由主义的个人观念超出了政治哲学。而且,他宣称,政治建构主义牵涉到合理性和真理的哲学问题。他还可能认为,我同伊曼努尔·康德一样表达了一种先验的和形上学的理性观念,而在公平正义里,这一观念制定着我如此设想的那些原则和理想。我否认他的这些看法。在政治自由主义中,个人的哲学观念被自由而平等的公民之政治观念所代替。至于政治建构主义,它的任务是将政治正义原则的内容与理性而合理的公民观念联系起来。我在《政治自由主义》一书的第三讲第一至第三节中对此作了论证。这一论证并不依赖于一种柏拉图式或康德式的理性。即便真的如此,它也不像是哈贝马斯所说的那样。如果没有我所使用的理性和合理性[观念],也就不可能达到任何有意义的观点。如果说这一论证内含着柏拉图和康德的理性观,那么即使是最简单的逻辑和数学也会如此。我将在本讲第二节转过来讨论这一点。

3. 如我所说,哈贝马斯与我的观点的第一个差异预示了我们观点之间的第二个差异。这是因为,两种分析性代表设置 381

——即理想的辩谈境况与原初状态[12]——之间的差异反映出它们的不同立足点，一种是立足于一种完备性学说；而另一种则限于政治领域。

原初状态是用来系统阐述一种推测的分析性设置。这种推测是，当我们问：对于一立宪民主社会——其公民被看作是自由而平等、理性而合理的——来说，最合乎理性的政治正义原则是什么？回答是，这些原则是通过一种代表设置来给定的，在这一代表设置中，合理的各派（作为公民的受托者，每一派都代表着一个公民）都置身于理想的条件下，并受这些条件的绝对限制。因此，被视为自由而平等的公民本身在那些体现公民之理性而合理的条件下对这些政治原则达成一致契约，这些为公民一致同意的原则的确是最合乎理性的原则，这一判断只是一个推测，因为它肯定有可能不正确。我们必须在各个不同的普遍性层面上依我们考虑判断的固定点来检查之。我们还必须考查，怎样才能将这些原则很好地运用于民主制度？它们所导致的结果将会如何？因之确定它们在实践中能够在多大程度上很好地适合于我们按反思平衡所考虑好的判断。[13] 在每一个方向上我们都有可能要修正我们的判断。

哈贝马斯的交往行为理论给出了理想辩谈境况的分析性设置，这种理想辩谈境况为真理和理论理性及实践理性的判断有效性提供了说明。它试图全盘展示合理而自由之讨论的先决条

382

[12] 我一直不清楚这两者的差异，有段时间我认为，在理想辩谈境况与公民（你与我）在市民社会中的地位之间倒可以作一种更为有益的比较。关于后者，请见拙文《道德理论中的康德式建构主义》，载本杂志第77卷，第9期（1980年9月），第533页以后；《政治自由主义》一书，第28页。我感谢琼·曼德尔与我就这一课题所作的有价值的通信意见。

[13] 有关反思平衡的进一步论述，请见这一节末尾的脚注[15]。

件，而这些讨论如此受到最强有力之理性的规导，以至只要所有必要条件均已实际实现、并充分受到所有活跃参与者的尊重，它们的合理共识就会对真理的有效性起到一种保证作用。换言之，申言一种无论什么类型的陈述为真，或申言一种规范判断有效，也就是去声言它可以被参与者在辩谈境况中——在所有必要条件均已被现存理想所表达的程度上——所接受。正如我已谈到的那样，哈贝马斯的学说在宽泛的黑格尔意义上乃是逻辑的一种，一种有关合理辩谈之先决条件的哲学分析，而理性辩谈又将所有明显是宗教或形上学学说的因素囊括于自身之中。

我们将从什么样的观点出发来讨论这两种代表设置呢？而且，它们之间的论战又是从什么样的观点出发所产生的呢？和通常一样，我们必定总是注意我们所处的地点和我们谈话的时间。对这些问题的回答是一样的：在市民社会的文化——哈贝马斯将其叫作**公共领域**[14]——中，所有的讨论都是从公民的观点出发来进行的。正是在这里，我们作为公民来讨论如何系统阐述公平正义。它的方方面面是否可以为人们接受——比如

---

[14] 见"*FG*"第八章；以及早很多(1962)的《公共领域的结构性转化》，T. 伯格译(剑桥：麻省理工学院出版社，1989)。在这里，术语学可派上用场。政治自由主义的公共理性有可能与哈贝马斯的公共领域混淆起来，但它们并不相同。在《政治自由主义》中，公共理性是立法者、执政者(比如说，总统)和法官(尤其是最高法庭的那些法官——如果有最高法庭的话)的推理理性。它还包括政治竞选中各候选人的推理理性、各派领导人的推理理性和其他在这些领导人的班子里工作的人的推理理性，以及公民在对宪法根本和基本正义问题投票表决时的推理理性。在所有这些情况下，公共理性的理想所具有的要求是不相同的。至于哈贝马斯的公共领域，由于它很类似于我在《政治自由主义》所讲的背景文化(第14页)，所以它并不适用于公共理性及其公民义务。我们在这一点上意见一致。我不清楚他是否接受这一理想(该书第129—130页)。他在《事实与规范之间》一书的某些陈述(见第18、84、152、494页和第534页以后)似乎肯定提示了这一理想，而我则相信，这一理想与他的观点可能不一致，但很抱歉，我无法在此讨论这一问题。

说，我们是否恰当地制定了原初状态的设定细节？已经选定的那些原则是否可以得到人们的认可？辩谈的理想及其民主制度的程序化观念的理想也要以相同的方式来予以考虑。请记住，这种背景文化包含着各种各样的完备性学说，人们受到这些学说的教育，听到对这些学说的解释，它们之间也发生着相互论战，只要社会还具有其生命力和精神，它们之间的论争就会永无终止。它是社会的文化，而非公共政治的文化。它也是日常生活的文化，有着它的许多联合体：它的大学和教会；它的学习社团和科学社团。而对各种理念和学说无休无止的讨论在每一个地方都是司空见惯的。

383

市民社会的观点包括所有公民[的观点]。就像哈贝马斯的理想辩谈境况那样，它是一种对话，且的确是一种全体对话(an omnilogue)。[15]不存在什么专家，一位哲学家并不拥有高于其他公民的权威。那些研究政治哲学的人有时候可能对某些事情知道得多一些，但所有其他人也都可以如此。每一个人都同样诉求于在社会中形成的人类理性权威。只要其他公民关注人类理

---

[15] 我把这一术语归咎于克丽斯汀·科斯嘎德。哈贝马斯有时候说，原初状态是自言自语式的，而非对话式的。这是因为所有各派实际上都有同样的理由，所以他们选择同样的原则。这一点被说成是犯有严重错误的作法，它把决定政治正义观念的任务留给了作为专家的"哲学家"，而不是留给持续发展的社会之公民。见哈贝马斯的《道德意识与交往行动》(法兰克福一梅因：苏尔坎普，1983)。第三篇论文的题目是：《辩谈伦理：哲学证明纲要注释》。我参考的是《道德意识与交往行动》的英译本，由C.伦哈特和S. W.尼可尔森译(剑桥：麻省理工学院出版社，1990)及其中题为《注释》的第三篇论文。我对其反驳(见"注释"一文，该书第66页以后)的回答是：正是你和我——也是各个时代的全体公民，一个接一个地在四面八方的各个联合体中——判断出了原初状态作为一种代表设置的优点所在，判断出了它所产生的各种原则。我否认人们在怀疑原初状态作为一种代表设置的彻底性时所说的它是自言自语式的，亦见他的《辩谈伦理评论》(法兰克福一梅因：苏尔坎普，1991)；参见西朗·克隆宁的英译本《证明与应用》(剑桥：麻省理工学院出版社，1993)，译者附有导论。

性的权威，文字作品就可以成为持续进行公共讨论的一部分——《正义论》[16]与其他的作品一样，也始终是这种公共讨论的一部分——直至这种讨论最终消失。公民们的争论可能是（但 384 不必是）合乎理性的和深思熟虑的，这些争论应受到言论自由的有效保护，至少在一个体面的民主政体中应当如此。争论可能偶尔达到一种高度公平的开放与公道层次，也可以表明人们对真理的关切；或者说，当讨论涉及到政治问题时，表明人们对理性的关切。这种论争究竟能达到多高的层次，显然取决于参与者的美德品质和理智水平。

论争是有规范的，关乎理想和价值，尽管在政治自由主义中它只限于政治领域，而在辩谈伦理中却不是这样。在谈到市民社会中的公民听众时，公平正义和任何一种民主学说一样，必须讲清楚各种各样的基本政治观念——诸如，作为公平合作系统的社会观念，自由而平等的公民观念，秩序良好的社会观念——然后也希望将这些观念融合为立宪民主社会之基本结构所需的理性而完善的政治正义观念。其首要目的是，为了让其公民考虑这一问题，向市民社会中的公民听众表达这一政治正义观念并让他们理解之。理性的最高标准是普遍而广泛的反思平衡。[17]而我们看到，在哈贝马斯的观点中，道德真理或道德有效性的检验标准，是理想辩谈境况下充分合理的可接受性以及所 385

⑯ 剑桥：哈佛大学出版社，1971年版（以下简称"*TJ*"）。

⑰ 在此我对这种广泛而普遍的反思平衡补充两点评论。广泛的反思平衡（就某一公民而言），是指该公民已经仔细地考虑了各种选择性的正义观念和对这些选择性正义观念的各种论证力量之后所达到的反思平衡。更具体地说，是该公民考虑了在我们的哲学传统（包括对这种正义观念本身的各种批判性观点）中所发现的各种主导性政治正义观念、并权衡对这些观念的各种不同的哲学推理和其他推理后所达到的反思平衡。我们假设，该公民的普遍确信、第一原则和特殊判断最后能达于连贯系统。如果这种广泛范围的反思和从这一反思中生发的观点，经过多次可能的

有必要性条件的满足。在下述方面，反思平衡类似于这一检验标准，即它是我们永远无法达到的无限之中的某--点，尽管我们可以在这样一种意义上不断接近这一点，这就是，通过讨论，我们的理想、原则和判断在我们看来变得更加合乎理性，进面，我们认为它们的基础比以前更为坚实牢固。

第二节 重叠共识与证明

1.哈贝马斯在他文章的第二节中提出了两个问题。[18]第一个问题是，一种附加在政治正义观念的证明之上的重叠共识是否已经被证明是合乎理性的？易言之，他质问达成这种共识的各种学说是否进一步强化和加深了对一种独立观念的证明？或者，这些学说是否仅仅构成了社会稳定性的一个必要条件（第119—122页）。对这些问题，我倒想问问哈贝马斯，一旦公民们将政治观念看作是既合乎理性又独立的观念，那么，在一种重叠共识内部，这些学说对该政治观念的证明又有什么影响呢？

变化之后得以确定，则该反思便是广泛的。广泛的而非狭隘的反思平衡（在这种反思中，我们只须注意我们自己的判断）显然是一个重要的哲学概念。

请回顾一下：我们说，秩序良好的社会乃是受一种公共政治正义观念有效规导的社会。我们认为，这样一个社会中的每一个公民都能达到广泛的反思平衡。由于公民们都认识到，他们认肯了同样的公共之政治正义观念，因而反思平衡也是普遍的：相同的观念在每一个人成熟的判断中得到了认肯。因此，公民们达到了普遍而广泛的反思平衡，或者说，我们可以充分诉求的正是这种反思平衡。在这样一个社会里，不仅有一种公共的观点，全体公民都能从这一公共观点出发来裁断他们的各种政治正义主张，而且这一公共观点也能在全体公民的充分反思平衡中得到他们的相互认肯。这一平衡是充分交互主体性的。这就是说，每一个公民都会考虑所有其他公民的理性推理和论证。

⑱ 我与威尔弗德·欣舍和彼特·德·马内芙对这一节较早的草稿进行了有价值的讨论，从中获益良丰。

第二个问题有关政治自由主义如何使用"理性的"这一术语。这一术语表达了政治判断和道德判断的有效性么？或者说，这一术语仅仅是表达了一种启蒙性宽容的反思态度吗（第123—126页）？

哈贝马斯的两个问题是密切联系着的。对这两个问题的回答在于政治自由主义具体规定三种不同的证明和两种不同共识的方式，以及进而将这些证明和共识与正当理性的稳定性理念和合法性理念联系起来的方式。以下我依次从三种证明开始谈起：第一种是对政治观念的特定阶段的证明；第二种是社会中个人对该观念的充分证明；最后是政治社会对该政治观念的公共 386 证明。然后我再开始解释其他的理念。

先考虑一下特定阶段的证明。在公共理性中，政治观念的证明只考虑政治价值，而我假定，一种恰当制定的政治观念是完善的（见《政治自由主义》，第221页，第241页）。这就是说，它所具体规定的政治价值可以得到适当地秩序整理或平衡，故而，惟有这些政治价值才能通过公共理性对所有或差不多所有有关宪法根本和基本正义的问题作出理性的回答。这便是特定阶段之证明的意义。通过考察政治问题的广泛范围，看看政治观念是否能够提供一种理性的答案，我们就可以检查该观念是否完善。但是，由于这种政治证明只是特定阶段的，所以，一旦人们把所有的价值都计算在内，它就可能会被公民的完备性学说所僭越。

第二种证明即充分证明是由作为市民社会之成员的个人提出的。（我们假定，每一个公民都既认肯一种政治观念，也认肯一种完备性学说。[19]）在此情况下，该公民是否会接受一种政治

---

[19] 某些公民可能没有认肯一种完备性学说，除非有可能认肯一种毫无意义的学说，诸如不可知论或怀疑论之类。

观念，并通过以某种方式把这一政治观念作为真实的或理性的观念而融入该公民的完备性学说之中，使该政治观念的证明更为充实，这要看该学说在多大程度上允许他这样做。一些人可能会认为，该政治观念已得到充分证明，即使别人并不接受这一点。我们的观点是否能为他们所认可，这并不是我们以自己的眼光来悬置其充分证明的充足理由。

因此，要了解应该如何针对各种非政治的价值来规范和权衡各种政治正义主张，得留待每一个公民(个体的或与其他公民相联合的)去决定。在这些问题上，政治观念之所以不提供任何指导，是由于它不谈如何考虑非政治价值的问题。这种指导属于公民的完备性学说。请回顾一下：政治正义观念不依赖任何特殊的完备性学说，甚至也包括不可知论。但是，即便政治正义观念是独立的，这也不意味着它无法以各种方式融入——或划入，或作为一种制式(module)被包括在[㉚] ——公民们所认肯的各种不同学说之中。

387

第三也是最后一种证明是政治社会的公共证明。这是政治自由主义的一个基本理念，它依次与其他三个理念一起发挥作用。这三个理念是，理性的重叠共识理念、具有正当理由的稳定性理念和合法性的理念。当政治社会中所有有理性的成员都通过将一种共享的政治观念融进他们多种合乎理性的完备性学说，来证明该共享之政治观念的正当合理性时，公共证明也就形成了。在此情形下，理性公民都相互考虑对方合乎理性的完备性学说，这些学说均认可该政治观念，而这种相互尊重便塑造了

㉚ 在《政治自由主义》一书的第12页以后和第144页以后，我先后两次使用这一短语。人们也可能会提到一种方式，在代数中，我们可以用这一方式将某一数群作为次级数群而包括在某一数群系列中的每一个数群中。

政治社会之公共文化的道德品质。这里的关键是,如果说对政治社会来说,政治观念的公共证明依赖于各种合乎理性的完备性学说,那么这一证明也只是以一种间接的方式依赖于后者。即是说,这些学说的特殊内容在公共证明中没有任何规范性作用;公民并不能看透别人学说的内容,而在政治领域的界限内,情况亦复如此。相反,他们惟一要考虑并给予相应重视的,只是理性的重叠共识这一事实或事实存在的本身。[21]

公共证明的基本情形[22]是这样的:在此情形中,共享的政治 *388* 观念即是共同的基础,全体有理性的公民集体所采取的行动(但不是作为一个合并实体而行动[23]),是通过普遍而广泛的反思平

---

[21] 在这里,我假定,各种合乎理性之完备性学说的存在和它们形成一种重叠共识的事实,乃是有关多元民主社会之政治本性和文化本性的事实,而我们可以像使用其他事实一样来使用这些事实。诉诸于这些事实或假定这些事实,并不是依赖这些学说的宗教、形上学或道德之内容。

[22] 我之所以把公共证明作为政治自由主义的基本实例,是由于它在这一学说中的作用,和它与理性之重叠共识理念、具有正当理由的稳定性理念、以及合法性理念的联系。这种证明的理念是重建《正义论》第三部分之基本观念的一部分,该基本观念曾在是书第七十九节关于诸社会性联合体之社会联合的观念、及其与之相伴的稳定性理念的论述中表达过,它依赖于正当[权利]与善之间的一致性。(关于这最后一点,请见萨缪尔·弗里曼在《芝加哥肯特法学评论》杂志,第 69 卷,第 3 期[1994],第 619—668 页,第一至二节的解释)然而,这一观念依赖于每一个人都坚持同样的完备性学说,而一旦我们认识到理性多元论的事实,这一点作为一种政治理想就不再行得通。理性多元论刻画出正义两原则所要求的那种政治社会之公共文化的特征。现在我们却面对着一个不同的问题,面对着理性之重叠共识的理念和人们所使用的其他理念。一旦我们明白这一任务的不同本性,就有理由引入这些更为具体的理念。例如,我们明白,为什么政治证明必须是特定阶段性的。人们并不是在回答各种反对意见,而毋宁是力图确定,公平正义,想成为一种完备性学说所需要的文化条件与正义两原则所确保的自由要求之间所固有的冲突(人们稍后才认识到)。通过这一理解,各种复杂性问题——如果它们是这类复杂性问题的话——将会迎刃而解。

[23] 我这样说的意思是,不存在任何按照该政治观念来投票的政治实体。这与

衡，在他们多种合乎理性的完备性学说之基础上来认肯该政治观念。惟有在存在一种重叠共识的时候，政治社会的政治正义观念才能获得公共证明，尽管这一证明永远不是最终的。如果人们同意，我们应该对其他理性公民的成熟确信给予相当的尊重。这是因为，对公共证明的普遍而广泛的反思平衡给我们可以在任何既定时候拥有的政治观念以最好的证明。[24]这样一来，如果没有一种理性的重叠共识，就没有对政治社会的公共证明，而这种证明又是与具有正当理性的稳定性理念和合法性理念相联系着的。现在，我来更充分地谈谈后两个理念。

389

首先，我把两个不同的共识理念区别开来，在这一点上存在着致命的误解。一种共识理念来源于日常政治，在日常政治中，政治家的任务是寻求一致。通过透视各种现存利益和要求，政治家力图找到一种全体的或能够赢得绝大多数支持的融合或政策。这种共识的理念即是重叠的理念，该重叠的理念是业已出现的或潜存的，也是可能通过政治家通盘考虑那些为政治家所十分了解的现存利益之技巧而得到准确表达的理念。政治自由主义中殊为不同的共识理念——我称之为理性的重叠共识理念——是，政治正义观念首先是作为一种独立观点而被制定出来的，所以这一观念可以在没有透视、或试图适应、甚或不了解各种现存的完备性学说的情况下获得特定阶段性的证明（见《政治自由主义》一书，第39页以后）。它力图通过把一切超出政治范围、且不可能期待所有合乎理性的学说都认可的理念清除出该观念，来努力不给所有合乎理性的学说的通道设置任何障碍。

理性的理念是相反对的。对政治正义之观念的投票选择与数学或逻辑的公理、原理和推论规则的选择并无不同。

[24] 见我在前面第一节脚注⑯中所作的评论。

(这样做冒犯了相互性的理念)当政治观念满足这些条件且又是完善的时,我们希望得到理性公民认肯的各种合乎理性之完备性学说都能在社会中支持这一政治观念,而事实上,它也有能力塑造这些学说,使之趋向于它自身(见《政治自由主义》,第四讲第六至第七节)。

让我们考虑一下理性重叠共识的政治社会学。由于所存在的学说要比公民少得多,所以后者可能会按照他们所持有的学说而形成不同的集团。比这种数量事实的简化更为重要的是,公民们都是各种各样的联合体的成员,在许多情况下,他们生于这些联合体,也通常(尽管并不永远都是)从这些联合体中获得他们的完备性学说(见《政治自由主义》,第四讲;第六讲)。不同联合体所主张和宣传的学说——例如,我们会想起各种形式的宗教联合体——在使公共证明成为可能的过程中发挥着基本的社会作用。这就是公民可能会怎样来获得他们的完备性学说的 *390* 方式。而且,除了其现存的[信奉]成员之外,这些学说都有着它们自己的生命和历史,且代代相传。这些学说的共识在很大程度上根植于各种联合体的品格之中,这是一个有关民主政体的政治社会学的基本事实,在为其社会统一提供一个深厚而持久的基础方面具有关键意义。

在一个具有理性多元论特征的民主社会里,向人们表明具有正当理性的稳定性至少是可能的,这也是公共证明的一部分。[25] 原因是,当公民们认肯尽管不同但却合乎理性的完备性学说时,有关政治观念的重叠共识是否可能,也是检查是否有充足理由提出公平正义(或某种其他合乎理性的学说)的一种方

---

[25] 在这里,我是从政治自由主义内部出发来说的。某一公民是否也是从其完备性内部出发来说的,这要取决于该学说。

式，而公平正义可以在没有批判或否认其他学说最深刻的宗教承诺和哲学承诺的情况下，面对其他的学说而得到真诚的辩护。[26] 如果我们能够让各式各样有理性的人们有充足的理由一起认肯公平正义，把公平正义作为他们有效的政治观念，那么，他们相互间合法行使强制性政治权力的那些条件——如果没有别的办法，我们就不可避免地要以公民的身份通过诸如投票选举来办——就可以得到满足（见《政治自由主义》，第 136 页以后）。若获成功，则这种论证就可以表明我们怎样才能合乎理性地认肯和诉求于政治正义观念，将之作为公民们共享的理性基础，而所有的人都设想其他和我们一样有理性的人也可以认肯并承认这一相同的基础。尽管理性多元的事实客观存在，民主合法性的条件也可以得到满足。[27]

391 若假定政治社会具有这种理性共识，那么政治自由主义会告诉我们，作为这一社会的公民，我们已经有了最深刻和最合乎理性的社会统一基础，这一基础适合于作为现代民主社会之公民的我们。[28] 这种统一产生了具有正当理性的稳定性，兹解释

---

[26] 正如我在本讲第一节中所说的那样，哈贝马斯的完备性学说冒犯了这一点。

[27] 对这一段的论述，我得益于我与托马斯·希尔一九九四年四月在洛杉矶就稳定性考虑如何与公共证明和重叠共识的理念相互联系这一问题所进行的探讨。他强调了这一问题的某些方面，而这些方面正是我过去未曾讲清楚的。

[28] 我现在认为，《政治自由主义》第 3—4 页陈述这一观点的方式不是最好的。在那段行文里，我的焦点似乎集中于理性多元论条件下怎样才能达到稳定的问题，但对这一问题却只有一种毫无意思的霍布斯式的回答。相反，《政治自由主义》是力图回答有关最合乎理性的社会统一基础的问题——假定理性多元论的事实客观存在的话；见“*PL*”，第 133 页以后，第 202 页。一旦我们回答了这一问题，我们也就能够回答我所提出的另外两个问题：即，具体规定自由而平等之公民间社会合作之公平项目的最合适的正义观念是什么？假如理性多元论的事实是自由制度不可避免的结果，那么宽容的基础又是什么？

如次:[29]

(A)社会的基本结构受最合乎理性的政治正义观念的有效规导。

(B)这一政治正义观念能得到社会中由所有合乎理性之完备性学说所构成的重叠共识的认可,而相对于那些否认这一观念的学说来说,这些合乎理性的完备性学说应该永远占绝大多数。

(C)当宪法根本和基本正义问题发生危机时,公共的政治讨论应该总是(或差不多总是)可以在最合乎理性的政治正义观念或合乎理性的这类观念族类所具体规定的理性基础上达到理性的决定。

作两点解释:第一,社会统一的基础之所以是最合乎理性的,是因为政治正义观念是最合乎理性的基础,而社会中所有合乎理性的(或理性的)完备性学说都能认可或以某种方式来支持这一观念。第二,这一社会统一基础之所以最深厚,是因为政治观念的基本理念得到了各完备性学说的认可,而这些学说则代表着被公民们视为他们自己最深刻确信(宗教的、哲学的和道德 *392* 的确信)的东西。正是从这一事实中,我们推出了具有正当理性的稳定性结论。与之相对的社会是,在该社会中,当公民们因其充分证明而被集团化时,他们的政治观念没有融入一种共享的政治观念之中,或者说,没有和一种共享的政治观念联系起来。

[29] 一旦取得了具有正当理性的稳定性且该稳定性支持这种社会统一的基础,那么政治自由主义就希望满足传统自由主义想以一种能为"每一个个人的理解法庭(tribunal)"所接受的方式,来证明这一社会世界的要求。所以,杰莱米·瓦尔德龙把这一点写进了他的《自由权利》一书(纽约:剑桥大学出版社,1993),第61页。

在这种情形下，就只有一种临时协定，社会的稳定性就依赖于各种力量的偶然性平衡和可能变动不居的环境。

对三种证明的这些解释，似乎给我们提出了一个严肃的问题。因为人们可以追问：如果政治证明总是阶段性的，又如何给政治正义观念以公共证明？当然，答案是由一种理性的重叠共识的实在和公共认识来给定的。在此情况下，公民们要把他们共享的政治观念融入他们的完备性学说之中。这样，我们就可以希望公民们将能（通过其完备性观点）作出这样的判断，即：政治价值的秩序通常（虽然不是永远）都要先于或重于任何可能会与之发生冲突的非政治的价值。[30]

如果说这种希望不现实，那么，有两个事实表明了这种希望为什么不现实的原因：第一，那些坚持一种合乎理性的完备性学说的人必定会同他们自己，他们准备和其他持有这类学说的人一起生活在一个持续发展的自由社会里的政治项目是什么？由于理性的公民持有各种合乎理性的学说（见《政治自由主义》，第59页），他们准备提出或认可一个具体规定公平政治合作项目的政治的正义观念。因而，他们完全可以从他们的完备性学说内部出发作出这样的判断：政治价值是极为重要的价值，我们将在它们的政治存在和社会存在框架中实现这些政治价值，我们可以理性地期待，所有有理性的各派都将认可这些共享的公共生

393

[30] 在《政治自由主义》一书第四讲第五节中，我对这一事实有好几种陈述。如果人们没有注意到这种理性重叠共识的背景条件，那么，行文中的论断就似乎只是表达了一种完备性的道德观点，而这种道德观点总把归于正义的基本制度的各种义务置于先于所有其他人类承诺的地位。这样一来，政治价值（作为全部价值王国中的一个次级领域）又怎么可能在通常情况下高于其他可能会与之发生冲突的价值呢？然而，只有在人们忘记下述事实的时候，才会作出这样一个让人烦恼的论断，这一事实是，我们是假定可以达成一种理性的重叠共识的，而行文中对政治观念之公共证明的解释也是由社会成员作出的。

活项目。

第二，我们最终将会获得合法性的理念，理性的公民能理解这一理念，并将之运用于政治权威的普遍结构之中（见《政治自由主义》，第135页以后）。我们知道，在政治生活中，期待在基本问题上达成全体一致，任何时候都是极为罕见的。所以，民主宪法必须包括对达成各种决定所需的大多数人[决定]程序或其他多元性投票决策方式。不提出或认可任何一种这样的安排是不理性的。这样，我们就可以说，只有当政治权力的行使基本符合宪法时，该政治权力的行使才是合法的，而我们可以理性地期待所有自由平等的理性公民都会认可宪法的根本内容。因此，公民们认识到，在接受（充分）公正而合法的宪法及其公平选举程序和立法多数原则与接受一种合法的特殊法规或对一特殊政策问题的决定（甚至是在它们不公正的时候[31]）之间，也有一种类似的区别。[32]（我将在本文的第五节第三段谈合法性的理念。）

所以，作为和平主义者，教友派信徒虽拒绝参与战争，却仍支持立宪政体，并接受大多数人原则的合法性或其他多元性规则的合法性。如果说他们拒服兵役参战是一民主国家可以合乎理性地决定的话，那么他们仍将认肯民主制度和这些制度所代表的基本价值。他们认为，一个民族投票赞成参战的可能性并不是反对民主政府的充足理由。

人们可能会问：为什么教友派信徒的宗教学说禁止他们参加战争，这件事并未使其怀疑他们的忠诚？然而，我们的宗教可 394

㉛ 一般说来，期望凭我们的明智而使人类的法规和法律达于严格公正是不合乎理性的。但我无法在此讨论理性偏离的程度。

㉜ 斯图沃特·翰普歇尔正确地强调了这一点。见他在《纽约书评》上发表的有关《政治自由主义》一书的评论（1993年8月2日），第44页。

能吩咐我们去做许多事情。它可能要求我对立宪政府和所有可行的政治政体的支持最合乎宗教戒律，而这些宗教戒律同样关注基本权利，关注他人和我们自己的基本利益。对于许多合乎理性的学说来说，许多政治的和非政治的价值也会在其内部得到表达和规范。若人们同意这一点，那么，对一公正而持久之立宪政府的忠诚，就可以在该宗教学说内部赢得突出的地位。[33]这说明了政治价值在树立这种立宪制度本身的过程中怎样才能成为压倒一切的价值——即使特殊的合乎理性的法规和决定可能会遇到人们的反对，且必然遭到公民违抗或良心拒绝的反对。

我们所讲的这些详尽阐明了一种已得到证明的和独立的政治观念，并使我们能够回答哈贝马斯的第一个问题。请回顾一下，他曾质问：重叠共识的理念是否能补充政治观念的证明；或者说，这一理念是否只是给社会稳定设计一个必要条件。对他提出的第一个问题，我是通过第三个证明理念即公共证明的理念、以及该理念如何与另外三个更深刻的理念——即理性的重叠共识理念、具有正当理性的稳定性理念和合法性的理念——相联系的解释，来给予回答的。

2.现在我们可以简单地讨论一下哈贝马斯的第二个问题：政治自由主义用“理性的”这一术语是表达道德判断的真理或有效性，还是只表达一种对待宽容的反思态度？

对这一问题的回答，除了我已经讲过的之外，我没有任何想要补充的。政治自由主义不用那种适用于它自身之政治的（也总是道德的）判断的道德真理概念。在这里，谈论的是政治判断的理性或非理性，并设计各种政治的理想、原则、和标准，以作为

[33] 同样的考虑在经过略微修正之后，也适用于那些反对民主政体所支持的堕胎权利的那些人的情况解释。

理性的标准。这些标准又反过来与作为公民的理性个人之两个基本特征相联系:第一个特征是,他们提出并遵守——如果大家 395 都接受的话——他们认为其他平等公民也会理性接受的公平社会合作项目的意愿。第二个特征是,他们承认判断负担,并接受由此而来的各种结果的意愿。出于讨论宪法根本和基本正义问题的政治目的,政治自由主义把这种理性的理念看作是充足的。对于真理概念的使用,它既不否认,也无质疑,但它将之留给各完备性学说,由它们决定是使用或是否定,抑或去用别的理念取而代之。最后,理性当然表达了一种对待宽容的反思态度,因为它承认判断的负担,而这又导向了良心自由和思想自由(见《政治自由主义》,第 54—61 页)。

然而,哈贝马斯却坚持认为,政治自由主义不能回避真理问题和个人的哲学观念(见本期杂志、第 131 页)。我已经在前面指出,我不明白为何不能。政治自由主义既避免依赖于这些理念,也避免在一种情况下用别的理念来取代理性、在另一种情况下又用别的理念来取代被看作是平等而自由的公民之个人观念。当我们在市民社会中制定出公平正义或者是任何一种政治观念时,这些理念总是通过政治观念自身内部的观念和原则来加以描述和表达的。在没有表明这一方式不能令人满意或在某些方面业已失败之前,政治自由主义无须寻求什么根据。我同意,理性的理念需要一种比《政治自由主义》所提供的、更全面的考查。然而我相信,理性与真理、合理性之间的主要区分线索已经非常清楚,足以表明理性的重叠共识所确保的社会统一性理念的可信性。当然,人们可以继续提出真理的问题和个人的哲学理念问题,也可以斥责政治自由主义没有讨论这些问题。由于它没有触及各种特殊问题,所以这些抱怨并不足以构成对它的反驳。

第三节　现代人的自由与人民意志

1. 在这一节里，我开始回答哈贝马斯在总结他自己的观点之前于其文第三部分所提出的反驳（第130—131页）；而在下一节里，我将完成我在本文开头所扼要说过的对哈贝马斯的全部回答。哈氏的反驳涉及基本权利与基本自由这两个相似层面之间的正确关系。哈贝马斯赞同说，我与让-雅克·卢梭和康德都怀有一种希望，即从相同的根基中推导出这两种权利。事实上，我已然表明，这两种自由同样出现在正义的第一原则中。他认为，这些自由权具有相同的根基，这意味着我们不能不把现代人的自由作为外在的约束而强加于公民自决的政治过程。然后，他谈到了公平正义之政治观念的两阶段（Zweistufig）特点（同上，第127—128页）。我依此认为，他的意思是指，这一观念是从原初状态的假设境况开始的，而处于无知之幕背后的平等各派正是在这一境况中选择正义原则，并将它看作是适应所有各派的，然后又进一步推出公民们在实际的政治生活条件下有规则地应用这些相同原则。[34] 他相信，政治观念的这种两阶段特点导向了具有优先特征的现代人的自由，使民主的程序降低到次要地位（同上，第127—128页）。我想否认的是这后一种陈述。

哈贝马斯也同意，我是从政治自律的理念出发，并在原初状态的层面上来创造这一理念的。但是，如果说，这种自律的形式是在此种状态下并在理论上被给定他称之为"实质存在"的话，那么，该自律形式并不能"在正义的立宪社会的心脏得到充分地

---

[34] 我感谢弗兰克·米切尔曼澄清了这一点。

展开。"关于这一点的原因，被陈述于一长段话中，我将要几乎全部引用这段话——尽管是分三个部分引用，而且针对每一段分别给予评论。我指的这段话，是从"因为较高阶段的无知之幕" 397 (第128页)到"优先于所有政治意志的形成"(第129页)这一长段陈述。这段话是我讨论各种基本自由(权)之间关系的基础。它包含着某些令人疑惑的陈述，而我怕我没有理解他的意思。然而这段话仍然提出各种有关我们的观点如何相互联系的深刻问题。

2.我先从他对我所谓的**四阶段顺序**理念的明显误解开始，尽管是误解，我还是应该对此作出解释。他的这句话是这样的：

> 因为较高阶段的无知之幕被提高了，所以罗尔斯的公民愈是有血有肉，他们发现自己臣服于各种原则和规范的程度就愈深，而这些原则和规范已经在理论上预期到了，且已经成为他们所无法控制的制度化了的东西(同上，第128页)。

在此，有两点至关重要。第一，四阶段顺序既不是描绘一种实际的政治过程，也不是描绘一种纯粹的理论过程。相反，它是公平正义的一部分，并构成了下述思想框架的一部分。该思想认为，作为市民社会的公民，我们这些接受公平正义的人，将会逐渐习惯于运用公平正义的概念和原则。它扼要地刻画出，什么样的规范和信息将要指导我们的政治正义判断，这取决于这些规范和信息的主题与情景。

我们首先是处在原初状态之下，在此状态下，各派都在选择正义原则，然后我们才进至一种宪法缔约，这时候，我们才把我们自己看作是代表成员，才准备按照业已把握到的正义原则，来抽演出宪法的原则和规则。这以后，我们才仿佛成为按宪法所

允许、按正义原则所要求和允许的范围[35]来制定法律的立法者；最后，我们便担当法官的角色，来解释宪法和法律，成为司法成员。不同层次和种类的信息适用于不同的阶段和不同的情况，使我们能够理智地运用正义的(两个)原则，作出合理的决定，但它们不是片面的、仅仅有利于我们自己利益或有利于我们所依附的那些人——诸如，我们的朋友或宗教，我们的社会地位或政治党派——的利益的信息。

398

这一框架扩展到原初状态的理念时，便成为原则应用所要求的不同背景。在判断一部宪法时——如果我们既要遵循正义原则，也要遵循有关我们社会的一般信息——一部宪法的善良设计者可能想知道，什么样的信息才是我们所需要了解却又不是有关我们自己和我们信奉(如上所指出的)的特殊信息。这种相关的信息——假定它具有充分的理智力量和理性力量——被认为是确保我们的判断能够公正无偏、合乎理性的信息，而遵循正义原则将会引导我们构造一部公正的宪法，在其他阶段也同样如此(《正义论》，第三十一节)。在这里，我跳过了一个难题：当现存的社会存在严重的不正义(就像社会常常如此的那样)，就像一七八七——七九一年[36]的美国社会(现在也依然如故)

---

[35] 在这里，有一个难以解决的纠纷，我只能在此提及一下。这个纠纷是，在涉及宪法根本和基本正义的立法，与涉及市民社会里通过各种利益代表而发生的各种利益间的政治协商的立法之间，存在着一个重要的区别。人们要求，后一种立法在立法过程和市民社会中，都要有一种公平协商的框架。这种纠纷之所以难以解决，是因为阐明一种用以分清这一区别的标准、并通过各种富有启发的案例来清楚地阐释这一标准，乃是一个很困难的任务。

[36] 我利用这些材料，是想囊括从缔结宪法到批准权利公约的这一段完整时期。在这一节以及下一节里，我都感激詹姆斯·弗来明在这一点上给我的提示，还有他给予我的许多其他有关宪法问题的珍贵提示！他的这些提示，绝大部分都为我所采纳。

那样，[施行]奴隶制，否认妇女和那些不具备财产资格的人拥有投票权，这时候，什么是相关的信息？一些人认为，任何排除奴隶制的宪法都不会为那个时代所采用，这一[历史的]知识是否是相关的呢？《正义论》采取了这样一种观点：即认为，所有这类信息都是不相关的，并且假定，一部公正的宪法是可以实现的。当人们在我称之为合乎**理性的有利条件**下制定出这样一部宪法以后，一旦人们从市民社会的观点来看该宪法表明了人们无法完全制定出一部公正的宪法时，它就为人们设定了进行长远政治改革的目标。用哈贝马斯的话说，它就是一个有待执行的谋划(《事实与规范之间》，第163页)。

第二点与第一点相联系，这就是，当公民们在政治岗位上或 *399* 在市民社会中利用这一框架时，他们发现自己所置身其中的那些制度并不是政治哲学家的创造，不是哲学家用理论将之制度化为公民所无法控制的东西。毋宁说，这些制度是我们前辈们的创造，随着我们在这些制度下成长，他们也就把这些制度传给了我们。当我们到了一定的年纪并作出相应的行动时，我们便开始评估这些制度。一旦我们明了四阶段顺序的目的和用法，所有这一切就似乎显而易见了。[37] 可能会引起误解的是这样一种想法，即认为，使用一种像原初状态这样的抽象理念作为代表设置，并想像各派都理解他们永久保持的原则选择，公平正义显然是在设想公民的正义概念能够一劳永逸，放之四海。它忽略了这样一个关键点：我们处在市民社会之中，而政治的正义观念就像任何其他的观念一样，总是有待我们深思熟虑的判断来加以检验的。在此，使用永久这样的理念乃是这样一种说法，即当

---

[37] 关于这一问题的两个要点和前面一段的论述，见《正义论》，第三十六节，第196页以后和第200页以后。

我们想像合理的(而非理性的)各派去选择原则时,要求他们这样做并假定他们的选择会永久有效,就是一种合乎理性的状态。我们的正义理念以这样一种方式固定下来:我们不能随心所欲地改变这些理念,使之适合于我们的合理利益和有关环境的知识。[38] 当然,通过我们深思熟虑的判断来检验它们则是另一个问题。

3.哈贝马斯反驳的另一个方面,提出了一个有关政治自律的意义以及如何实现政治自律的问题。下列语句清楚地表达这一问题:在一种公正的宪法底下,公民"无法在他们社会的市民生活中,重新点燃原初状态的那种激进民主的灰烬"(第128页)。这一理念在这一段话的后半部分表达得更加淋漓尽致。*400* 所以,在"他们无法控制"一语的随后,我们读到:

> 在这一方面,理论剥夺了公民们太多的真知灼见,而这些真知灼见是他们不得不一代一代地重新同化的,从正义理论的视角来看,缔造民主宪法的行动是无法在一个业已构成的公正社会的制度条件下加以重复的,而实现基本权利体制的过程也无法在一种不断继续着的基础上得到确保。由于不断转变的历史环境的要求所致,公民不可能体会得到这一过程是开放的和不完善的。他们无法在他们社会的市民生活中,重新点燃原初状态的那种激进民主的灰烬,因为从他们的视角来看,所有关于合法性的**根本性**商谈,都已然在理论的范围内进行过;而他们发现,这种理论的结果已经沉淀在宪法之中。因为公民无法把宪法设想为一种**谋划**,

---

[38] 在最后两段,我想谈谈哈贝马斯对四阶段顺序框架的关注。我感谢麦卡锡和米切尔曼与我所作的富有启发的探讨。

> 所以理性的公共运用,实际上就不具有一种现在的政治自律实践的意义,而仅仅是促进了非暴力的政治稳定性的保存(同上,第128页)。

首先谈谈我对自律意义的看法。在政治自由主义中,自律被理解为政治的自律,而非道德的自律(《政治自由主义》,第二讲第六节)。后者是一个宽泛得多的理念,且属于那种与康德和密尔相联系的完备性学说。政治的自律是按照各种各样的政治制度和政治实践具体规定的,也通过公民的思想和行为——他们的讨论、深思和决定——来执行一种立宪政体,而在他们的某些政治美德中表现出来。对政治自由主义来说,这就足够了。

由于心存这一想法,我不清楚,说公民在一公正的社会里无法“在市民社会中重新点燃原初状态激进民主的灰烬”是什么意思。我们必须反问:为什么不能?因为在上述对四阶段顺序的考察中,我们已经看到,公民们持续不断地讨论着政治原则和社会政策问题。而且,我们可以假定,任何实际的社会都或多或少有不正义的地方——通常是严重的不公正——而这类争论就越发必要。任何(人类的)理论都不可能在现存的环境中,预期到 *401* 所有有关这些问题的必要考量,而对于不断改善着的现存安排来说,所有必要的改革也不可能都已经预见到。公正宪法的理想永远是某种有待进一步追求的事情。对于这些看法,哈贝马斯似乎是同意的:

> ……公民违抗的正当性证明有赖于一种对宪法的动态理解,即把它理解为一种没有完成的谋划。从这种长远的视角来看,民主立宪国家并不代表一种业已完成的结构,而只是一种奉献,且首先是一项可错的和可修正的事业,它的目

的是在不断变化着的环境中实现权利体制的**更新**，这就是说，去更好地解释这种权利体制，使之更恰当地制度化，并更彻底地阐明其内容。这便是积极介入实现权利体制、并想克服社会事实性与有效性之间的紧张的公民们所持的视角，它能意识到各种不同的情景(《事实与规范之间》，第464页)。

哈贝马斯似乎认为，公平正义与他在这段话里所说的意思多少有些不太相容。他谈到了(在再上一段引文中)一种已然公正的社会(我假定，该社会包括一部公正的宪法和公正的基本结构)，也谈到了"合法性的**根本性**商谈"。他说，[由于公民]不能把宪法设想为一种谋划——设想为某种尚待完成的东西——故而，公共理性就不能包含政治自律的实践，而只能牵涉到政治稳定性的保持。也许，他的意思是，惟有公民们从头到尾都是自律的——这即是说，只有通过使他们自己摆脱有关宪法的基本争论，摆脱"合法性的根本性商谈"，同样，只有当他们都处在一种较低层次的法规约束中时，他们才能够在政治上达于自律。然而，值得怀疑的是，他可能以为，在一个秩序良好的社会——在公平的正义中，它是一种理想的描画——里，激进民主的灰烬之所以无法重新点燃，是因为在公民们已经拥有一部公正的宪法了，他们实际上已经无法再有他们对于一部公正宪法的观点了。

402 然而，假如这是一个难题，那么话就好说了。为了更清楚地表达政治自律的理念，我们认为，首先，当公民们生活在一部合乎理性的公正宪法——它通过所有合适的从属性法律和规导着基本结构的各种格准，来确保他们的自由和平等权利——的保护底下时，当他们也能充分理解和认可这一宪法及其[从属性]法律、并总能在其正义感和其他政治美德的驱使下，按照不断变

化着的社会环境要求来调整和修正这些法律时，他们就获得了充分的政治自律。对此，我们再补充其二：无论何时，只要该宪法和法律在各个不同方面是不公正和不完善的，公民们就有理由通过在其历史和社会环境中做那些可以被合乎理性地和合理地看作是发展他们的充分自律的事情，来努力成为更加自律的。因此，在这种情况下，一公正的政体就是哈贝马斯所说的一种谋划。公平正义赞同这种说法。

然而，即便在宪法公正的时候，我们也必定要问：为什么公民不能充分自律？难道卢梭《社会契约论》中的社会公民由于立法者最初给予了他们公正的宪法，而他们又在这部宪法底下成长，因此就永远不会达于充分自律吗？为什么在他们如今理解公正的宪法并理智而明智地执行该宪法的时候，那种值得纪念的行为(指最初的立法者缔造宪法的行为——译者)经过很久以后就有什么不同了呢？[39] 那位立法者的智慧怎么能够剥夺公民已经世代同化的那些真知灼见呢？为什么公民在他们的制度底下并随着他们逐步理解宪法设计的基础，就不能够凭借他们的反思和经验来同化那些真知灼见呢？难道康德的《道德形上学基础》剥夺了我们通过反思这部著作来获得道德法则的真知灼见吗？当然不会。那么，为什么理解宪法的正义就有所不同呢？

而且，并不是每一代人都非得对所有合法性的根本问题商谈一番，从而达成一种合乎理性的结论，然后成功地缔结一部全 403 新的公正宪法不可。某一代人是否能够这样做，并不是由他们单独决定的，而是由社会历史所决定的：一七八七至一七九一年的宪法缔造者之所以能够成为宪法的缔造者，并不是单单由他们自己决定的，而是由迄至他们那个时代的历史进程所决定的。

---

[39] 见《社会契约论》，第二部分，第七章。

在这种意义上，那种已然生存于一部公正宪法之中的政体就不能另起炉灶，去缔造一部新的公正宪法；但他们能够充分地反思现存的宪法，去核准它，以便用一切必要的方式来执行它。在我们已经拥有一部公正的宪法，且能充分理解它并遵循它而行动的时候，我们自己再去创立一部合乎理性的和合理的宪法，又有什么特殊意义呢？如果说政治自律表达了我们的自由，那么，这种自由与其他任何类型的自由也没有什么两样，它不过是合乎理性地使行动充分自主，尽情发挥，但只有在恰当的时候，它才能如此。也许，当我的四阶段顺序理论被解释成我在前面第三节第二点所解释的那个样子时，哈贝马斯就可能会反对这种理论；他可能把这一理论关于不断变薄的无知之幕的系列解释，也看作是过多的限定和限制。

4. 现在，我转向那段话（第128—129页）的第三部分也是最后一部分，以及哈贝马斯稍后所作的补充。哈贝马斯得出的结论是，他不赞同我的意图，尽管他认为是我的观点导致了这种结果。他如此写道——

> ……在公民的政治认同与非政治认同之间有一个严格的界限。按照罗尔斯的观点来看，这一界限是由限制着民主自治的那些基本自由权利所确立的，由于这一界限，政治的领域**从一开始起**便优先于所有政治意志的形成（第128—129页）。

稍后的一段补充语（同上，第129页）是这样写的：

> 如此一来，这两种认同构成了两个领域［一个领域具有政治价值的特征、而另一个领域则具有非政治价值的特征］

的参照点，一个由政治参与和政治沟通的权利所构成，另一个则受到基本自由权利的保护。在这一方面，私人领域[我愿意说非公共的领域]的宪法保护就享有优先性，而"在保障其他自由(权)的过程中，政治自由(权)的作用则……在很大程度上是工具性的。"[40] 因此，关于政治价值领域，一 *404* 个前政治的自由(权)领域便被划定了界限，它是从民主自治的范围中抽演出来的。

我从前一段引文靠近最后的那个加上了着重号的短语的意

---

[40] 哈贝马斯这里所引用的是《政治自由主义》第299页"基本自由(权)及其优先性"一节中的一句话。他认为，他从中引用这句话的那段文字的要义是，我以为，并非是所有的基本自由都基于同样的理由而成为重要的或值得尊重的。我提到，自由主义传统中的一个分支派别把本杰明·贡斯当所谓之的"现代人的自由"，看得高于"古代人的自由"，在前者中，政治自由在保证其他自由的过程中的作用，也许在很大程度上是工具性的。故尔我说"即便这种观点是正确的，它也不是我们在各种基本自由中突出某些政治自由、并通过自由的优先性来保护它们的障碍。因为赋予这些自由以优先性，只是使它们具有确保其他自由的根本性制度手段的重要性……"。我并不是说，政治自由仅仅是工具性的，也不是说，它们在绝大多数人的生活中毫无意义。的确，我可能会坚持认为，政治自由至少在两个方面具有内在的政治价值：第一，在以这样或那样的方式介入政治生活的那些公民的生活中，政治自由发挥着一种重要的、甚至是先定性的作用。第二，当它们得到人们的尊重时，它们便是公民自尊的社会基础之一，而在这一方面，他们又是许多善中的首要之善。可见《政治自由主义》第五讲第六节，另见《正义论》第233页以后，在这些地方，我谈到："当然，自由(self-government)的基础不仅仅是工具性的。"在简要地解释了政治自由在提高公民自尊、市民生活的道德品质、锻炼我们的道德敏感性与理智敏感性等方面的作用后，我作出了这样的结论性评论："[这些考量]表明，平等自由不仅仅是一种手段。"(在这一段原文里，我实际说的是'自敬'('self-esteem')而非'自尊'('self-respect')，现在，我意识到自敬与自尊是不同的理念，感谢大卫·萨切斯！我应该选择一个恰当的术语，但如果迷惑于术语，又会妨碍行文风格。)我的意思是，我们不必纠缠于公共政治空间的特征应为人们发挥什么作用这一问题。这是一个属于宪法条约的问题，在四阶段顺序的意义上即是如此，我看它不成其为问题。

义谈起。哈贝马斯说,“**从一开始起**”这一短语的意思是:优先于一切意志形成。假若如此,那么他所说就因其不确切而不能准确表达公平正义的意思。从背景文化中的公民观点出发,我设想过,在宪法缔约阶段,我们在于原初状态下选择了正义原则之后,便采用了一部宪法,包括它的权利典章和其他条款,并将多数人立法[的原则]限制在它如何才可能承担诸如良心自由、言论和思想自由这类基本自由的负担之内。它以这一方式限制着由立法程序所表达的大众主权。在公平正义中,这些基本自由不属于一种前政治的领域,而非政治的价值也不被看作——就像它们在某种完备性学说(诸如,理性直觉主义或自然法)中可能被看作的那样——本体论意义上的优先价值、并且由于这一原则,是优先于政治价值的。一些批评者无疑是持这样一种观点,但这是另外一个问题。它不是公平正义的一部分。这一观念允许——但不要求——将基本自由并入到宪法之中,并作为是建立在公民长期的深思熟虑和判断之基础上的宪法权利而予以保护。这样一来,核准一部限制着多数人规则的宪法,并不需要优先于人民的意志,而且在这一方面,它也不需要表现出一种对大众主权的外在强制。在诸如批准一部宪法和制定各种修正案的民主程序中所表达的,正是人民的意志。一旦我们把四阶段顺序看作是一种代表设置中用以规范作为公民的我们之政治判断的框架,许多疑问也就烟消云散了。

正如我在《政治自由主义》第六讲的第六节[41]中所概要谈到

---

[41] 在那里,我引用了艾克曼《我们之为人民——卷一:基础种种》(剑桥:哈佛大学出版社,1991)一书中富有启发性的观点。然而,一种立宪民主的观念在上述文本的一般意义上也可能是二元论的——如果我们不认可艾克曼较为具体的二元论[概念]的话,他所说的二元论允许在宪法第五款的形式修正程序以外,对宪法作“结构性的修正”。像罗斯福新政那样的政治运动,可能在转变那些宰制性的[宪法]解

的那样，通过区分宪法政治与日常的政治，所有这一切都会更加清楚。我们假定，一种二元论的立宪民主的理念早在洛克那里便已确立，该理念将人民形成、批准和修正一部宪法的宪法权力与日常政治中那种通常的立法权力和执法权力区分开来，而且 *406* 它也与人民之较高的法律与立法机构所制定的通常的法律区分开来（见《政治自由主义》，第231页以后）。议会的至上性被否定了。让我们说，美国宪法史上三个最具有革新精神的时期是一七八七至一七九一年的宪法缔造时期宪法重建时期、和罗斯福新政时期（在一个不同前两个时期的方面讲）。[42]在所有这三个时期，基本的政治争论广泛展开，它们提供了三个有关选民何时确认或发动宪法修改才是可以为人民最终接受的范例。可以肯定，这些个案表明，基本权利的宪法保护并不优先于哈贝马斯所谓的意志形成。只要提一提下面这个事实就足够了：由于反联邦主义者得到了允诺，詹姆斯·麦迪逊在一七八九年六至九月间，通过国会指导了《权利法典》的制定，可假如反联邦主义者没有得到允诺，宪法就不可能获得批准。[43]

释方面，发挥了重要的影响，这些宰制性解释包括比如说，由法官来解释宪法，但修正案却又是另一码事。我也不愿意接受艾克曼对二元论与正当基础论（如他所理解的那样）的区分。他认为，二元论要求——尽管正当基础论不要求——任何按照宪法第五款所进行的修正，在宪法上都是有效的。在《政治自由主义》第238页以后，我做了与之相反的论证。在此我不能讨论这些问题，我的目的只是想谈谈哈贝马斯的关切究竟何在。请进一步参见弗里曼的《原初意义，民主解释与宪法》一文，载《哲学与公共事务》，第22卷（1992年冬季号）：第3—42页；弗来明的《建构实质性的宪法》一文，载《德克萨斯法学评论》，第72卷（1993年12月号）：第211—304页，第287页注[380]和第290页注[400]。我感谢弗来明给我有价值的忠告，并复函帮我澄清了这些问题，从中我获益良丰。

[42] 在此，我认同艾克曼的看法。

[43] 见斯坦利·艾尔肯斯和艾里克·麦基特里克著：《联邦主义时代》（纽约：牛津大学出版社，1993），第58—75页。

这样说来，四阶段顺序的理论适合于下述理念，即认为，现代人的自由服从于人民的宪法意志。用这一顺序理论的术语来说，人民——说得好点儿，那些认肯公平正义的公民——正是在宪法缔约阶段作出了一种判断。我相信，哈贝马斯以为，在我的观点中，现代人的自由乃是一种自然法，因而，如同在他所解释的康德的实例中那样，它们都是外在的实质性理念，而且给人民的公共意志强加了种种限制。[44] 相反，公平正义乃是一种政治的正义观念，当然同时也是一种道德观念，它不是一种自然法学说的实例。它既不否认也不申认任何这样的观点。在我的回答中，我已经简单地从这种政治观念内部观察到，现代人的自由并不像哈贝马斯所反驳的那样，给人民的宪法意志强加这种优先的限制。[45]

407

如果这一点是对的，那么，哈贝马斯就对公平的正义提不出任何反驳，而只可能否决他认为公平正义所导致的那种宪法。可我却以为，公平正义既可以确保古代人的自由，也可以确保现代人的自由。他可能猜想，由于《正义论》第四章所使用的那种阐释性理念源出于美利坚合众国的宪法，而公平正义可能给予该宪法同样的正当合理性证明，所以它必定受到同样的反驳。

---

[44] 他把我和康德说成是自然法主义者。《事实与规范之间》，第110页。

[45] 这与米切尔曼在其论文《法律的共和国》中提出的观点相吻合，该文载《耶鲁法学评论》，第97卷(1988年7月号)：第1493—1537页，第1499页以后。他当时说："我把美国的立宪主义——表现在宪法理论上的、表现在律师和法官的职业实践中的、以及表现在美国普通民众的日常自我理解中的美国立宪主义——放在有关政治自由的两个前提下来加以检验，第一个前提是，美国人民在政治上所享受的自由达到了如此程度，以至他们都是自己管理自己；第二个前提是，美国人民在政治上所享受的自由，在于他们受法律的支配，而不是受人支配。我以为，对美国宪法争论的非分裂性的参与，就是完全自由地否决这两种信仰职业中的任何一种。我把它们看作是两个相互间关系存有疑问的前提，因而它们的意义还有待于无休止的争论……"

然而，他和我不是在争论美利坚合众国宪法的正义与否，相反，我们俩争论的是，公正正义是否允许他所关怀的大众主权并与其相一致。我已经论证，这些没有问题。而且我也可能像他那样，对我们现存的宪法，和作为一种社会合作系统的社会基本结构，提出种种反驳意见，但这些反驳意见是从（就我的情况而言）正义的两个原则中推导出来的。我仅提出三点：现存的制度在政治选举的公共资金使用方面令人悲哀地失败了，这导致了各政治党派之间的严重失衡。它容忍收入和财富的广泛分散的分配，以至严重削弱了教育和就业方面机会均等的基础，而所有这一切又削弱了经济平等和社会平等的基础。它对诸如向许多未能保险的人实施医疗保健这样重要的宪法根本问题，缺乏具体条款规定。然则，这些急迫的问题并不关涉哈贝马斯所提出的那些哲学论题，诸如原初状态的设置及其与辩谈理论的关系；正义的两个原则和四阶段顺序理论；还有古代自由与现代自由的 *408* 联系。

哈贝马斯可能会认肯那些有几分类似于杰弗逊理念的理念，后者似乎一直深受这一问题的困扰。在他于一八一六年写给萨缪尔·科尔奇弗尔的信中，杰弗逊为了改革弗吉利亚州的宪法，讨论了他的理念，并设计出他的小区划分方案的基本要素，该方案将各个县划分为足够小的小区，以便全体公民在从区到县、再到更高层面的[选举]过程中，都能够参与并发表他们对各种问题的意见。这些小区与某种预定的各级咨询机构一起，给人民提供了表达他们自己作为平等公民的意见之必要的公共空间，而在弗吉利亚的宪法和整个美国的宪法中，都缺少这一条款。我们可以回忆一下杰弗逊的这样一种理念（在其通信中也可见出这一理念），即一部宪法必须保持十九或二十年，以便每一代人都能够选择他们自己的宪法，而前辈在这方面则没有任

何权利。[46] 我之所以提及杰弗逊的观点,仅仅是因为,这些观点可以阐明哈贝马斯有关在一公正社会里,重新点燃激进民主之灰烬的评论。

我也坚持认为,最恰当的宪法设计不是一个仅仅通过政治409 哲学的考量就能够解决的问题,它依赖于对政治制度和社会制度的范围与界限的理解,依赖于这些制度如何才能发挥有效的作用。而这些都依赖于历史,依赖于各项制度如何安排。当然,在这里,真理的概念是适用的。我将在本讲第四节的第三段回过来探讨这个问题。

第四节　自由的根基

1.对我在第三节所谈的自由问题,哈贝马斯反驳意见的第一部分,是与他对他称之为私人自律与公共自律之间的辨证关

---

[46] 见《托马斯·杰弗逊著作集》,梅里尔·彼特逊编(纽约:海盗出版社,1984),分别见第1399页以后,第1401页以后。另见他在一七八九年九月六日写给詹姆斯·麦迪逊的信。在这封信中,他谈到:"**大地的使用权属于活着的人**,而死去的人对大地既没有权利,也没有权力"(同上,第959页)。一代人不能约束另一代人。关于这种联系,汉娜·阿伦特谈到了那种努力创立一部宪法的革命精神所带有的明显不可消除的困惑。这种困惑是,在一个持久的政体内,怎样安置一种革命精神。她也提议,杰弗逊对那些以伪装的虔敬来对待宪法的人的反感,是基于一种对不正义的蔑视情感,认为惟有他那一代人才能够"使世界重新开始"(这一短语引自托马斯·潘恩的《常识》)。见她的《论革命》(纽约:海盗出版社,1963),第235页。然而这种对不正义的感情完全发泄错了地方,人们也无法敏感地培植这种感情。(我也可能在我不是康德、莎士比亚或莫扎特的范围内过我的生活)至于想给人民的政治自律留有余地,而去寻找一个合适的政治空间所具有的困惑,我相信上面那段文字已经谈到了,这个问题是一个宪法设计的问题。任何不可消除的困惑,都是幻觉,关于这一点,阿伦特不会不赞同。

系(第130—131页)所作的批评之最后的简短小结[47]联系在一起的。我将以我对这一小结的讨论,来结束我的回答。这一小结包括了从《事实与规范之间》一书的主要论证[48]中所引出的各种陈述,而这些论证的核心部分主要是在该书的第三至第四章里完成的。在该书的第九章和"跋文"[49]中,也可以见到这些论证。因此之故,我先从考察他在"跋文"中发表的评论开始,以考察他对其所谓的作为一种历史学说的自由主义的反驳,从而结束我对他的回答。[50]

哈贝马斯认为,通观整个政治哲学史,无论是自由主义著作家,还是市民共和主义著作家,都没有理解公共自律与私人自律之间的内在关系。比如他声称,自由主义著作家们以一种类型化的方式来看待这两种自律之间的关系,以至认为,通过现代人 *410* 的自由来具体规定的私人自律,是建立在人权(譬如,生命权、自由和[个人的][51]财产权)的基础和一种"匿名的"[52]法则之基础

---

[47] 这一简短小结从"正义论"这几个字(第130页)开始,到"在现在的情景中"一语(第131页)结束。

[48] 见大卫·拉斯姆森在《哲学与社会批评》杂志上所发表的评论,载该杂志地20卷,第4期(1994):第21—44页。请见第41页。

[49] 这篇"跋文"(写于1993年9月)附在《事实与规范之间》的第661—680页。雷格的译文刊发在《哲学与社会批评》杂志,第20卷,第4期(1994年10月号):第135—150页。我感谢拉斯姆森寄给我这篇文章的清样。

[50] 我感谢雷格对该"跋文"逐节逐段的翻译。对其主要论证的小结是该文的第三部分,共有八个段落:前四段陈述了他的主要论证;而后四段则回应了两种批评,即来自奥特弗雷德·霍夫和拉莫尔的批评,分别占两个段落。

[51] 我之所以插入这一括弧内的形容词,是因为公平的正义并不包括生产方式所有权的权利。见《正义论》,第270—274页。

[52] 这是译者的术语,德文的原文是"eine anonyme *Herrschaft der Gestze*...,"我以为,他用这一术语的意思,是指一般法则。这就是说,它是匿名的或无名的(在经济学中,它可以意指那些没有商标的商品)。它不是一种国王法、或一种立法机构的法。

上的。另一方面,公民的公共(政治)自律乃是从大众主权原则中推导出来并在民主的法律中表现出来的。他认为,在哲学的传统中,这两种自律之间的关系,是通过"一种无法消解的竞争"而标示出来的(见"跋文",第三部分之一)。

人们实际可以见出这种错误，十九世纪以降，自由主义一直都冒着多数暴政的巨大危险，而且一直都是径直把人权优先作为对大众主权的一种限制来假设的。从某一部分看来，亚里士多德传统中的市民共和主义始终都认为，古代的自由优先于现代的自由。与洛克和德康相反，哈贝马斯否认，现代人的权利是道德权利——或基于自然法，或基于诸如绝对律令一类的道德观念。他声称，通过把这些权利建立在道德的基础之上，自由主义使法律秩序服从于一种外在的根据，因而给合法的民主法律施加了种种约束；而卢梭和市民共和主义的观点，则把古代的自由建立在一种特殊共同体的伦理价值及其共同的精神气质之基础上，也就是将这些自由植根于特殊的和区域性的价值之中。

由于哈贝马斯在被他看作是错误的两种观点之间摇摆,他便把公共自律的自由与私人自律的自由分别视为"共源的"("co-original")和具有"平等价值的"("equal weight")自由,两者之间既无优先之分,也不相互强制(《事实与规范之间》,第135页)。这里的要害是,公共自律与私人自律之间的内在联系——411 即使是康德和卢梭,也想对之作出系统的阐释,但他们未能表达问题的关键——排除了这两种形式的自律之间无法消解的竞争。因为一旦理解了它们两者之间的这种内在联系,我们就会明白,它们是互为前提的(第130页):由于给定了这种联系,所以,如果我们拥有这两种自律中的一种自律,我也就有了另一种自律,两者之间无须相互强制。依据辩谈理论的民主观念,和谐

与平衡可以成为主流，两种自律均可完全达到。[53]

哈贝马斯对于人权能够被证明是道德权利这一点并无疑问。他的问题是，一旦我们把这些权利看作是属于成文法——成文法总是强迫性的，且总是由国家权力来实施制裁的，——它们就不能由一种外在主体强加于民主政体的立法程序之上。这当然是正确的：设想（我们狂妄地想像一下）普鲁士的大法官得到了康德时代的国王的支持，以保证所有已制定的法律都符合康德的社会契约原则[54]。设若如此，自由而平等的公民便能——让我们说是出于适当的反思——同意这些法律。然而，由于公民们本身并不能自由地讨论、自由地投票和自由地制定这些法律，所以公民们在政治上并不是自律的，因而也无法尊重他们自己[的权利]。相反，哈贝马斯却说，即使一个民主国家作为主权立法者在政治上享有充分的自律，也必定不能制定任何侵犯人权的东西。在这里，他认为，自由主义面临着一种两难（"跋文"，第三部分之二），而政治哲学却长期逃避解决这一两难的工作，使自由置于无法消解的竞争之中。我想，他所宣称的这种两难是，如果说，在一个民主政体里，我们不能把人权外在地强加在公共自律之上，那么，自律——无论多么强大——就不能以其法则来合法地侵犯这些权利（"跋文"，第三部分之二）。

2. 为了反驳哈贝马斯在此所谈的观点，我将为我所理解的 *412* 自由主义辩护。因此，我首先否认自由主义使政治自律与私人自律陷入了无法消解的竞争。其次，我认为自由主义面临的那

[53] 前面三段文字提供了对"跋文"第三部分之一的一种解释。另见《事实与规范之间》，第129—135页，第491页以后。

[54] 见《道德形上学基础》一书中的"权利学说"一篇，第四十七节，第五十二节；以及第四十九节后部评论中的评论D；还有其中的"理论与实践"一篇。学院版第8版，第289页以后，第297页以后。

种所谓两难并不是真正的两难,因为那两个命题都明显是正确的。第三,我坚持认为,在恰当解释的自由主义中,如同我希望它在公平正义中,以及在其他回归于洛克的那些自由学说中,公共自律与私人自律同样既是共源的,也是具有平等价值的(用哈贝马斯的术语来说),两者都不会构成相互的外在强制。我从最后一点谈起。

我阐明了公平正义与哈贝马斯的观点之间所存在的三种平行对比,以弄清在恰当解释的自由主义中,公共自律与私人自律都是共源的和具有平等价值的。我相信,它们都表明,公平的正义以及其他自由主义观点,都像他在其辩谈理论观点中所做到的那样,意识到了他所说的古代自由与现代自由之间的内在联系,或者是两者互为前提。我从他用来结束小结的第一个简短段落的那句话谈起:[55]

> 如此一来,基本的问题便是:如果自由而平等的个人愿意通过成文法和强制性法律的合法性手段,来调节他们的共同存在,那么必须达到相互和谐的又是哪权利呢(第 130 页)?

哈贝马斯把这个问题当作自我理解的民主解释的出发点(见《事实与规范之间》,第 109 页)。

这一陈述与下述解释难道不是相互平行可比(虽说它们之间肯定有所不同)的吗?——这种解释说明;当公民们讨论并接

---

[55] 这句话可与"跋文"第二部分之二的第三段中的一句话作一平行对比,这句话是这样说的:"现代自然法的主要问题可以在新的辩谈理论的前提下得到系统地阐释。该前提是,如果公民们决定,他们自己要构成一个志愿性的法律伙伴联合体,并通过成文法来规导他们的共同生活,那么,他们必须相互作出让步的权利有哪些呢?"

受(对于那些实际接受的公民来说)原初状态的优点、和我们假定他们在原初状态下所选择的原则时,市民社会中将发生怎样的情况?[56] 难道作为公民受托者的各派不会选择正义原则,来具 413 体规定那种能够最好地保护并促进公民的基本利益,且他们能够在其中作出相互让步的(基本)自由图式吗? 还有,在这里,古代自由与现代自由都是共源的和具有平等价值的,两者之间没有什么值得自豪的优劣之分。在正义第一原则中,公共自律与私人自律的自由乃是相互并行的,并无等级差别之分。这些自由之所以是共源的,还有一个进一步的原因:这两种自由都植根于下述两种道德能力中的一种或两种,也就是分别植根于[公民的]正义感的能力和[形成]善观念的能力。同前面所说的一样,这两种能力本身也无等级高下之分,两者都是政治的个人观念之根本方面,而每一个方面都有其自身更高层次的利益。[57]

3. 在公平正义中,第二个平行对比是,它也如同哈贝马斯的观点一样,具有两个阶段的建构。[58] 在市民社会里,那些接受公平正义的人用原初状态作为一种代表设置,以决定那些相互承认对方平等的公民之权利,和哪些人的权利应得到民主政体的保护。这样,有正义两原则在握(并强调第一原则),我们(按照

---

[56] 正如我们业已看到的那样,在我们进行这些讨论时,这就成了一个重要的问题。在公平正义中,这些讨论发生在市民社会里的公民之间——这就是你我的观点。我设想,在哈贝马斯那里也同样如斯。

[57] 存在着第三种更高层次的利益,它是人民在任何一个既定的时期,通过决定性的善观念所给定的。但是,由于在这种决定性的观念中,这种利益要服从两种道德能力的更高层次利益,而且也必须是既理性又合理的,故尔我在这里不对这种利益作进一步的讨论。

[58] 这种两阶段的建构理念隐含在哈贝马斯的小结论证(第 129—130 页),而且他用"*eine zweistufige Reconstruktion*"这一短语来简明地描绘这一理念("跋文",第三部分之八)。我不清楚,一种建构与一种重构如何区别开来。在此,这种区别是相关的吗?

第三节之二所说的四阶段顺序)便以代表的身份,进入宪法缔约的阶段。在这一点上,也正如在哈贝马斯的观点中一样,我们便 414 "进一步达到预先设想的国家权力的宪法约律"阶段("跋文",第三部分之八)。在公平正义中,我们先是在思想上采用并随后在实践中践行宪法,而正如我已经说过的,在该宪法中,我们可以铭记那些基本的自由,也可以不这样,因之使国会的立法服从某些宪法的约束,以此作为约律和规导(discipline and regulate)那种预先设想的国家权力的方式之一。在公平正义中,这种权利之所以是预先设想的,是因为从一开始起(第一节),我们就在料理(dealing with)社会基本结构的原则和理想,以及它主要的政治制度和社会制度,所以它被看作是以某种形式已然存在的权力。

当哈贝马斯说,在他的观点中,自由的权利不是原始性的,而毋宁是从相互让步的自由(权)的转化(a transformation of the liberties reciprocally ceded)中突显出来的时("跋文",第三部分之八),这一语境就表明,他所指的是那种与国家相对的、以权利的形式铭刻在宪法之中的权利:比如美国《人权典章》(Bill of Rights)中所规定的权利,或德国《宪法》所规定的权利。他不是在讨论各个个人在他的第一阶段里[59]最初相互让步的那些个体权利。在我们由之开始讨论的意义上说,这些个体权利就是原始性的。正如我们可以说,由正义第一原则所包括的那些基本权利是原始性的一样。我们可以引证这些原则的基本权利,还有有关立法程序和社会制度如何发挥作用的观点,将它们都作为我们以一种宪法缔约的形式将这些自由铭刻于一部成文宪法中的理由;或者用哈贝马斯的话来说,这些自由是可以转化

[59] 我感谢麦卡锡让我明白了这一点。

的。基本自由(与他的最初让渡的权利平行)是原始性的(在他的意义上),但对立法的约束却不是。他并没有质疑,这些自由也可能是与道德权利的秩序恰当关联着的。相反,他的观点是(而且我也同意),在民主社会里,这种关系本身的获得,并不足以迫使这些自由像法律那样具有合法性。他也没有质疑,在已经存在这种关系的情况下,公民的合乎理性的信仰也是他们在民主争论中为制定有关私人权利的法规而进行辩护的诸多理由之一。

如果所有这一切都是对的,那么,哈贝马斯的观点与公平正义或弗兰克·米切尔曼的观点就没有什么区别,而他却把米切尔曼说成是市民共和主义者。或者说,他的观点确实与许多其他的自由主义没有什么区别。他的观点与我们的观点(以及与许多美国宪法学说)都赞同,是否将现代自由并入宪法,乃是一个得由民主的民族之立宪权力来决定的问题,[60] 这是人们所熟悉的一条宪法学说发展的线索,源自乔治·劳逊,经由洛克发展而来。[61] 我想,哈贝马斯的观点并不切合这一历史线索。 *415*

而且,正如我在本文第三节所陈述的那样,一个真正有意义的问题是,这些自由是否因被并入宪法而会更完全,并得到更好的保护。当然,这一问题的回答要以正当和正义的原则为前提条件,但它也需要我们做历史的研究,需要我们把握民主制度在

---

[60] 有关洛克对民族立宪权力的看法,可见其《政府论·下篇》:第134节,第141节。我可以补充的是,这适合于联邦主义的民族学说。见戈登·武德在其《美国共和国的创造:1776—1787》(纽约:诺顿出版社,1969)一书中的卓越阐述。该书的第七至第九章对这一学说的部分内容作了很好的论述。

[61] 关于这一点,请见朱丽恩·弗兰克林的《人民主权》一书(纽约:剑桥大学出版社,1978),该书追溯了从洛克的《政治论·下篇》到劳逊十七世纪五十年代的著述的宪法学说发展线索。

特殊的历史模式、文化模式和社会条件下的运作。在公平正义中，这是一个需要在宪法缔约中、根据这种观点来置可否的判断[问题]。在此，意见差异在很大程度上取决于我们如何评论宪法保护之有效性的历史证据，取决于它们是否具有其自身的缺失，诸如，使民主不断弱化的影响。约束立法初看起来无论可能有多么诱人，对证据的考察、历史的个案和政治与社会的思想给我们所提示的，都可能是相反的情况。关键是，宪法设计并不是一个仅仅靠这些的民主观念——无论是自由主义，还是辩谈理论，抑或是其他任何观念——就可以解决的，在缺乏逐个例证考察的情况下，在没有说明特殊的政治史和社会民主文化的情况下，单单靠政治研究和社会研究，也是不能解决好宪法设计问题的。所以我仍然坚持认为，在自由主义中(在哈贝马斯的观点中亦复如此)，不存在任何古代自由与现代自由之间的无法消除的竞争，毋宁说，只存在一个以这样或那样的方式来评估证据的问题。这一情况潜伏着私有财产的民主与自由社会主义之间的对立问题(我在《正义论》中讨论了这一问题)(《正义论》，第270—274页)。

416

所以，我否认自由主义使政治自律与私人自律陷入了无法消解的竞争之中。这是我的第一个主张。我的第二个主张是，人们所设想的自由主义面临的两难，乃是一种真正的两难，因为正如我已经说过的，两个命题都是正确的。一个命题是：任何道德法则都不能对一种拥有主权的民主的人民施加外在限制；另一个命题是：拥有主权的人民可能会不公正地(但却可能合法地[62])制定出任何侵犯这些权利的法规。这些陈述只是表达出，所有政府的政治正义都有风险，无论是民主的，还是与之不同的

[62] 合法性留有这样的余地。

政府,都是如此。因为任何人类制度——政治的或社会的、司法的或教会的——都不能保证人永远能制定出合法的(或公正的)法律,也不能保证公正的权利总能得到尊重。再补充一点:某一单个个人可能站在一旁正确地说,法律和政府是不正当的和不公正的,这一点毫无疑问。任何特殊的有关两种自律形式之共源性和具有平等价值的学说都无须解释这一事实。很难相信,所有主要的自由主义著作家和市民共和主义著作家都不明白这一点。它是一个如何使权力与法律达到公正统一的老问题。

4. 在公平正义与那种认为公共自律和私人自律都是共源的和具有平等价值的理念之间,还有第三个平行比较。我相信,对于哈贝马斯来说,这两种形式的自律之内在联系,在于辩谈理论重建民主法律之合法性的方式。在公平正义中,这两种形式的自律在下述意义上也是内在联系着的,这一意义是,它们两者的 417 联系,在于人们把观念作为一种理想而放在一起。其基本权利和自由系统的根源,可以追回到那种把社会当作一个公平的社会合作系统的理念,和公民的合理代表选择合乎理性条件的合作项目的理念。随着各参与者介入这种合作,据说公民要有两种必要的带有三种较高层次利益的道德能力,这两种道德能力使他们能够参与如此想像的社会。这些能力就是正义感的能力和形成善观念的能力。第一种道德能力与理性相配——即在假定别人也会如此的情况下,提出社会合作的公平项目,并按此项目而行动的能力;而第二种能力与合理性相配[63]——即形成具有一种只能在那些公平项目的界限内来追求合理而连贯的善观

---

[63] 在此,我想提及一下,这里所使用的合理性的概念,要比在原初状态下所使用的合理性概念更为宽泛更为深刻。在原初状态下,该概念只有一种较狭窄的意义。在这里,我不能探究这种意义宽窄之间的差异。

念的能力。

由此观之,这一理念将与那些融入两种自由之充分系统的基本自由相联系,而这一过程包括六个步骤,在此我仅略示如次:

> (1)在这两种基本情况下,给所有公民具体规定充分发展和充分而理智地实践这两种道德能力的社会条件。(《政治自由主义》,第八讲,第332页)[64]
>
> (2)明确指定在这两种情况下保护和允许实践这两种道德能力的权利与自由。第一种情况有关正义原则在社会基本结构及其社会政策中的应用。在这里,政治自由和政治言论与思想的自由,乃是根本性的。第二种情况有关深沉理性在指导一个人终身行为的过程中的应用。在这里,良心自由和思想自由要比结社自由更为普遍。
>
> (3)由于各种自由之间必然要发生冲突,且没有哪一种自由是绝对尊重其他自由的,所以我们必须弄清楚,在一个有效的基本结构内,每一种自由的主要内容范围是否能够同时得到实现(《政治自由主义》,第297页以后)。这里的关键是,我们不能简单地说,它们能够同时实现。我们必须通过具体规定这些自由的主要内容、范围以及它们在一个有效的能满足正义两原则的制度底下如何才能相互和谐一致,来表明这一点。[65]

418

---

[64] 这指的是《基本自由及其优先性》一文(1982),该文后收入《政治自由主义》一书,作为该书的第八讲,未作任何改动。

[65] 《正义论》第二部分的目的,是勾画这三种制度。在该书的第195页,我谈到,第二部分(即"制度")的目的,是通过描绘能满足正义两原则的基本制度结构,来

(4)利用两种方式——一种是历史的,另一种是理论的——来开出一个基本自由的表列。我们用历史的方式,可以考察民主社会的宪法,开出一个可以得到正常保护的自由表列,考察这些自由在历史上运作良好的民主社会里所发挥的作用。第二种方式是,考量哪些自由对[公民们]终自都能充分发展和实践两种道德能力具有关键的作用(《政治自由主义》,第292页以后)。

(5)引入首要善(它包括那些基本自由和公平机会),是为了进一步具体规定正义原则的详细内容,以便使它们在正常社会条件下发挥有效的作用。我们知道,基本的权利、自由和机会都是平等的,而公民们将有充足的适合一切目的的手段来有效地使用它们。但是,对于这些[正义]原则来说,这些权利、自由和手段能够得到更为具体的运用的内容又是什么?首要的善回答了这一问题(《政治自由主义》,第五讲,第三至第四节)。通过回答这一问题,[正义的]原则就能够指导我们在理性的有利条件下,以适当的方式建立——先从现存的社会开始——一个公正的能够保护所 419 有自由(无论是古代的还是现代的)的政治与社会制度系统。

(6)最后是告诉人们,在原初状态下,这些原则可能为公民的受托者们所采用,而在社会中,这些公民被视为自由而平等的、具有决定性善观念的两种道德能力的人。

阐释正义原则的内容。正如文本中所谈到的,它们界定了一个有效的政治观念,即是说,一个能够在实际制度中建立起来的政治观念,并且是一个能够对期待公民了解的内容和如何期待他们能因此受到激励的方式产生效果的政治观念,关于这最后一点,我在该书的第三部分作了探讨。我之所以提到这一点,是因为,哈贝马斯在《事实与规范之间》的第二章第二节中说,《正义论》是抽象的,它忽视了这些问题。

在这一方面，两种形式的自律中的每一种自律系列，都凭借其作为一种政治的正义观念之公平正义建构，而出现内在的联系。这样一来，这种形式的自由主义就不会使各种自由陷入无法消解的竞争冲突之间。一些实际情况常常表现出各种自由之间的冲突，任何宪法图式或别的设计都不能完全避免这一点。依哈贝马斯之见是概莫能外，他也不能否认这一点。

至于哈贝马斯和我在有关公共自律与私人自律之共源性和平等价值性问题上的观点差异，我尚不确定。如果说他的观点是完备性的（见本文第一节），那么，我们两人就都有一种规范性的民主理想，这一理想的根据是两种形式的自律之间的内在联系，而我们的这些理想在好几个方面又是可以相互平行对比的。在我看来，他的理想过于宽泛，无法预见到理想的辩谈程序可能导向什么样的自由。的确，它能否导向任何非常具体的结论，似乎还不清楚。[66]

5. 最后一个问题是，如果用哈贝马斯自己的语言来谈哈贝马斯，他可能会认为，两种形式之自律的内在关系，依赖于"实践政治自律的模式"之规范性内容（《事实与规范之间》，第133页）。那么，他为什么要强调政治自律？由于他说过，两种自律是共源的和具有平等价值的，他的意思真的是指——政治自律有着首要的和基本的作用吗？在他的观念中，为什么政治自律不是同时以两种方式来阐释的呢？

无论如何，公平正义都坚持主张，即使私人自律的自由能够

---

[66] 应当承认，我自己对此也做得不多，但我在《政治自由主义》的第八讲"基本自由及其优先性"中，对某些基本自由及其所应用的具体情况，还是作了一些探讨的。

与政治自由建立内在的联系，并建立在政治自律的基础之上，这些自由也不能仅仅建立在这种关系之基础上。这是因为，在公平正义中，现代自由在[公民的]第二种道德能力及其决定性的（尽管在原初状态中尚不知道）善观念中有着不同的基础。而且，与之相联系的第二种道德能力和两种较高层次的利益，在基本自由系统中，独立地表达了作为市民社会之成员的个人保护和自由，及其社会生活、文化生活和精神生活。社会的这一部分约束着各种制度和各种联合体，包括各种文化组织和科学社团、大学和教会、这样或那样的媒体，所有这些联合体都可以无限地分列下去。在参与各种活动的公民眼里，这些活动的价值和意义至少构成了私人自律之权利的一种充分且确实是有活力的基础。因为，正如哈贝马斯所同意的（《事实与规范之间》，第165页），政治民主要想获得其持久的生命，就得依赖于一种维护它的自由的背景文化。然而，只有当民主制度被有理性的公民看作是支持他们认为能够为其完备性学说所具体规定并为政治正义所允许的适当形式的善时，这种文化才会维护它。所以，即便这种与政治自由的内在关系能够对市民自由作出一种充分的辩谈理论的推导，也不可能阻止人们从一种证明——至少是另外一种同样充分的证明——中，推导出市民自由，我相信情况是这样。

哈贝马斯似乎是在强调，只要人们设想古典人道主义的理念是真实的，政治自律（如果他的意图就在于此）就是全然可信的。这就是说，人类于其中充分实现其理想的那种活动，亦即他们最大的善，乃是处在政治活动之中的。很明显，介入政治生活能够成为许多人善观念中的一个合乎理性的部分，而对于某些人来说，它却可能是一种伟大的善，就像乔治·华盛顿和阿伯拉罕·林肯这样一些伟大的政治家所实际证实的那样。然而，公平

421 正义仍要否定任何这样的宣言；而且它也把那种使市民生活的善屈从于公共生活的善之做法，视为错误的。

第五节　程序性正义与实质性正义

1. 在这一节里，我以对哈贝马斯下述反驳的回答来总结我对自由主义(在我这里则是政治自由主义)的辩护，哈贝马斯的反驳是，公平正义是实质的而非程序的。请回顾一下他所谈的程序理论：

> ……[该程序理论]只集中关注于理性之公共运用的程序方面，并从其[合法的[67]]法律的制度化理念中推导出权利系统。它可以把更多的问题[除公平正义之外]公开化，因为它信任合理意见的讨论过程可以解决更多问题并将形成合理的意见。当它宣称——按照罗尔斯的观念——要详尽阐明一种正义的社会理想时，哲学就肩负着不同的理论责任，这时候，公民们就会把这一理念作为一个由之判断现存各种安排和政策的舞台来利用第131页)。

我把我的回答看作是对自由主义的辩护，因为任何一种自由主义都必须是实质性的，而只有成为实质性的才是正确的。而且我不明白，为什么哈贝马斯的观点不是实质性的，即便实质性的因素可以非常不同。

我首先说明，我把程序的正义与实质的正义的区分，相当程度地看作一种程序的正义(或公平)与该程序之结果的正义(或

[67] 难道在这里我们就不需要合法性么?

公平)的区分。[68] 程序的正义与结果的正义这两类,分别是某些价值的例证化。而在下述意义上,这两类价值又是相互融合在一起的,这就是,一种程序的正义总是依赖(除赌博这种特殊情况之外)于其可能性结果的正义,或依赖于实质性正义。因此,程序正义与实质正义是相互联系而非相互分离的。这使公平的 422 程序仍然具有其内在价值——比如说,一种具有公道价值的程序可以给所有的人一种表现他们的机会。[69]

程序正义与实质正义之间的联系可以通过简单地回顾一下涉及程序正义的两种明显实例来加以说明。[70] 第一个实例是通过分蛋糕的常识性程序,来说明那种完全的程序正义。其要点是,这一程序之所以能说明完全的程序正义,只是因为它总能产生一种可让大家都接受的公平结果:平等分配。如果它不能产

---

[68] 在此,我遵循了翰普歇尔在其述评(第 44 页)中所作的区分。见前面脚注[61]。

[69] 我非常感谢柯亨的《多元论与程序主义》一文,刊于《芝加哥肯特法学评论》杂志,第 69 卷(1994):第 589—618 页。该文对这一问题作了透彻而深辟的探讨,我从中吸收了许多见解。该文总的主题是,一种程序的正义依赖于实质的正义,所以一般说来,对实质性问题的重叠共识决不比人们对程序正义达成一致更具乌托邦性质;一种宪法共识已经在很大程度上意味着对实质性问题的一致。因此,柯亨否认了那种对实质性正义的反驳,该反驳认为,一般说来,程序性正义不那么迫切,因为它独立于实质性正义之外。他的这一观点与《政治自由主义》一书第四讲第六至第七节中的观点相适宜,我在那两节中指出,有各种促成宪法共识的倾向。但在那里我没有使用柯亨的论证,这是我的疏忽。查尔斯·贝兹在其《政治平等》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1989)一书的第四章里,也对程序正义这一课题作了精妙的探讨。在该章里,他提出了一个我在此采纳的论点:即认为,程序正义的正义[性]部分地依赖于结果的正义。有关类似的批评还有约翰·哈特·艾丽的《民主与不信任》(剑桥:哈佛大学出版社,1981)一书,请见德沃金的《原则问题》(剑桥:哈佛大学出版社,1985)一书第二章,第 57—69 页;和劳伦斯·特赖布的《宪法的选择》(剑桥:哈佛大学出版社,1985)一书第二章,第 9—20 页。

[70] 我在《正义论》一书的第八十四—八十七节讨论了这些实例(包括赌博)。

生一种公平的结果,它就不是一种正义的程序,而是某种别的东西。对于犯罪审判也是如此,但这是一种不完全的正义。它之所以不完全,是因为任何审判程序,无论法律对审判程序的安排多么公正和有效——其取证规则、各方的权利和义务都有合乎理性的规定——都不能保证宣判被告有罪,当且仅当被告已经犯罪。然而与之相同,犯罪审判的程序也可能不正义——即不是一种公平审判的程序——除非它已经得到了理智的处理,以使该程序能作出正确决定,至少在大部分时间内能够如此。我们知道,一些错误在所难免,这部分是出于我们设定了一个很高的判决标准,并力求不冤枉无辜;而部分也是由于不可避免的人类失误性和在取证过程中靠不住的偶然性。然而,这些错误不能太多太经常,否则该审判程序就不再公正。

423

有时,人们的争论好像是关于程序正义与实质正义的,但实际并不是。争论的双方都同意程序的正义依赖于实质的正义,又在某些别的地方有所不同。考察一下,多元主义的民主观呼吁某种形式的多数民主规则,反对宪法民主及其各种制度设置,诸如三权分离、对某些问题的绝大多数原则、权利法案或司法复审制,把这些看作是与民主规则不相容的,或者是不必要的。这些观点把大多数规则看作是一种公平程序,它具体规定着解决各种政治冲突和社会冲突的公共政治制度。这一程序的某些特征即是对民主的界定,并使该程序本身的某些方面具体化。比如选举权、多数人规则、政治言论自由、追求和获得政治职务的权利等。民主的政府必须能组合这些权利,它们是具体体现其制度的根本要素。[71]

多数主义者与宪法主义者之间的争论很重要地是围绕基本

---

[71] 见罗伯特·达尔:《民主及其批评者》(纽黑汶:耶鲁大学出版社,1989)。

权利和自由而展开的，这些问题显然不是承认政府程序的一部分——比如说，非政治的言论和宗教、哲学、道德思想的自由，良心的自由和宗教活动的自由。所有这些都不是对民主程序的界定。若多数人规则的界定业已确定，那么，多数主义者与宪法主义者之间的争执，就成了对多数人规则是否提供了一种公平的程序、并保证了其他人的权利与自由的问题的争执。

多数主义者认为，多数人规则是公平的，它包括了产生公正立法和理性结果所必要的各种权利。宪法主义者则认为，多数人规则是不可接受的。除非对多数人立法和其他因素作出宪法认可的各种恰当限制，否则基本权利和其他自由就不能得到保护。民主也将得不到人民的坚定支持或赢得人们的意志认同。对此，多数主义者回答说，他们完全承认非政治言论、思想自由和良心自由、以及宗教活动自由的根本意义。但他们坚持认为，宪法的限制是不必要的，在一个真正民主的社会和文化中，这些权利和自由将得到选民的尊重。他们认为，由于人们尊重各种对基本自由的限制，所以无论如何我们都必须依靠民意，而依赖宪法设置则会产生削弱民主本身的影响。 424

多数主义者与宪法主义者可能[72]一致同意的一点是，这种争执证明了多数人民主在其结果上是公正的，或者说在实质性意义上是公正的。多数主义者并不宣称民主是纯程序的，他们知道，倘若他们不坚持认为民主不仅在其结果上公正，且各种宪法设置也不必要——如果说这些宪法设置有什么意义的话，那就是可能使这些结果变得更糟——那么，他们就无法反驳宪法

[72] 我在这里之所以说“可能”，是因为某些人可能会坚持认为，多数人规则的原则本身就是最终的和支配性的规范。但我这里不考虑这种情况。

主义者。[73] 围绕着基本问题所展开的争论是，各种政治制度实际如何发挥作用，而这些争论又依赖于我们对这些问题的大致了解。

2. 经过这一迂回探讨后，哈贝马斯还能说他的观点只是程序的么？诚然，他认为辩谈理论的理念只限于对道德观点和民主合法性程序作一种分析。而且他将各种需要"此时此地"立刻作出回答的那些问题，留待多少带有启蒙色彩的公民讨论去加以解决(第131页)。但是，这决不意味着他可以不依赖于实质性内容。

425 他承认，一旦人们把辩谈程序理想化，各种内容因素也就因之融入这一程序(见《政治自由主义》，第18页)。而且，如此构成的理想程序在他的民主解释中乃是根本性的，因为一种基本权利就是能够保证该公共讨论过程只在它满足理想辩谈之条件的情况下，产生合乎理性之结果的权利。这一过程越是平等和公道，则它就愈具有公开性，对其参与者就愈少强制，他们就愈容易为那种较好的论证所引导，而所有受到相关影响的个人就愈有可能接受那些真正可普遍化的利益。在这里我们似乎可以随便举出五种程序的价值——公平和平等、公开性(不排除任何人和任何相关信息)和非强制性、还有全体一致——这些价值结合起来便能指导人们对可普遍化利益的讨论达到全体参与者一致的结论。这一结果当然是实质性的，因为它涉及公民可普遍化利益能于其中得以实现的那种境况。而且，一旦把这些价值作为该程序之一部分而包括进来的理由，是它们对于使结果达

[73] 我想，这正是达尔在其《民主及其批评者》一书中有意论证的。他并不否认非政治权利和自由的重大意义，相反，他是想探询(作为一种普遍的政治观点)人们所熟悉的各种宪法设置的有效性和必要性。见该书第十一至十三章。

于公正或理想所必需的，前面五种价值中的任何一种就都与实质性判断相联系。在此情况下，我们已经按照我们对这些结果的判断来塑造该程序了。

进而言之，哈贝马斯坚持认为，通过民主程序来发挥作用的公共理性的结果是合乎理性的、合法的。例如。他说，自由[权]的平等分配就可以通过一种支持"政治意志形成的结果是合乎理性的"这一假设的民主程序来得到实施（"跋文"第三部分，第三节至第四节）。但一旦他这样说，他也就预设了一种用以评估这些结果的理性理念，他的观点也就是实质性的了。有人认为，程序的合法性（或正义）可以更少涉及实质性正义或在不管实质性正义的情况下独立存在，这一看法是一种很普通的疏忽（我不是说哈贝马斯疏忽了这一点），这是行不通的。[74]

事实上，我相信，哈贝马斯认识到了他的观点是实质性的，426 因为他只是说他的观点比我的观点更适度一些而已。这就使"更多的问题有待讨论，因为它对合理[理性]意见的过程意志形成更加信任。"他并不是说，他的观点把所有实质性的问题都看作是有待讨论的。在《事实与规范之间》一书的最后一段，他承认，他的解释不可能是纯形式的：[75]

> ……像法律的规则本身一样，[程序性法律范式]也保留着一种教条的核心：即自律的理念，按照这一理念，惟有在人类只服从他们自己按照其在交互主体性意义上获得的洞识来制定的法规行动时，他们才是自由行动的主体。一个人

---

[74] 见柯亨在其《多元论与程序主义》一文中，对翰普歇尔《无辜与经验》（剑桥：哈佛大学出版社，1989）一书的讨论。前引杂志，第589—594页，第599页以后，第607—610页。

[75] 我感谢拜因斯提醒我注意这最后一段的重要性。

必须只在一种无害的意义上承认这是“教条的”。因为，这一理念表达了事实性与有效性之间的一种紧张，这一紧张是由生活的各种社会文化形式之语言构成事实所“给定的”，它是给予我们的，我们在这样一种生活形式中发展了我们的认同，故这一紧张是无法绕过的。

某些假设意义上的问题已经通过对道德观点和民主合法性程序的哲学分析予以解决。由于它多多少少还是一个问题，所以我们需要作一种错综复杂的考察，在这一考察中，两种观点中的实质性因素都得到了阐释、比较、并以某种方式进行了度量。[76] 这要求我们对有关留待讨论的每一种观点的问题和讨论条件进行一种准确的比较。在此，我无法尝试这种比较。

最后，诚如我在第一节中所指出的那样，市民社会中的公民

427 并不只是把公平正义的理念“作为一个[让作为专家的哲学家能借此提出这些问题的]由之对现存各种安排和政策作出判断的舞台”来使用的。在公平正义中，不存在任何哲学专家。上天不容！但是，公民们必定在其思想中有某些权利和正义的理念，也毕竟有某种他们自己的理性推理基础。而哲学学者只是参与系统阐明这些理念，但他们永远都是公民中的一员。

3. 在我作出结论之前，我想提及这样一个方面，在此方面，

[76] 这一看法与麦卡锡的看法一致，麦卡锡在比较哈贝马斯的观点和我的观点时认为，对于哈贝马斯来说，程序正义与实质正义之间的差异是一个程序问题。见其《康德式的建构主义与重构主义：罗尔斯与哈贝马斯的对话》一文，载《伦理学》杂志，第105卷，第1期(1994年10月号)，第44—63页，第59页脚注[13]。我感谢拜因斯也对包括这一点在内的问题作了富有启发性的回应。在其为剑桥大学出版社出版的《哈贝马斯指南》一书(即将出版)所写的有关《事实与规范之间》的讨论中，他对这一问题作了更进一步的解释。

我们可以把哈贝马斯的观点看作是"特别集中于公共理性运用的程序方面的"(第 131 页)。这一点是通过他习惯于使用合法性的理念而不是正义的理念这一点所暗示出来的。我之所以在此提及这一点,并不是因为这仅仅是他自己的兴趣所致(我不这么看)。试设想,我们的目的是制定各种民主政治制度,以使它们合法,使我们所作出的各种政治决定和依照这些制度所制定的各种法律也能达于合法。这样一来,问题的焦点就是合法性的理念,而不是正义的理念了。

将焦点集中在合法性而非正义上,看起来似乎像是个小问题,一如我们可能认为"合法的"与"正义的"是一码事。但只要我们略加反思,就会发现两者并不相同。一位合法的国王或王后可以通过正义而有效的政府来实施其统治,但即使这样,他们也可能不正义,即使合法,也未必肯定正义。他们的合法性只是表明某些有关他们家族谱系的事实:即他们是如何走上王位的。这涉及到,根据业已确立的法则和传统,比如说英国和法国的王位法则和传统,他们作为王位继承人是否合法。

合法性理念的一个有意义的方面是,它给君主如何统治国家和他们的统治在多大程度上可以容忍留下了某些回旋余地。在民主政体中情况也是这样。它可以合法化并符合从其宪法最初得到选民(人民)以特殊认准习惯认可的时候开始形成的漫长传统。然而它也可能不很公正,或者很难达于正义。对于其法律和政策来说也同样如此。得到大多数人同意的法律可以算作是合法的,即使许多人反对这些法律并正确地判断它们是不正义的,或者是错误的。

因此,合法性是一个比正义更弱的理念,它给可行的行为所 *428* 施加的约束也更弱一些。尽管合法性肯定与正义有一种根本性

的联系，但它也是制度性的。请注意，首先，民主决策和民主法律之所以合法，并不是因为它们是正义的，而是因为它们是按照一种为人们所接受的合法的民主程序而合法地制定出来的。极为重要的是，具体规定着这一程序的宪法即使不是完全公正的（任何人类境况都不可能如此），也应足够公正。但是，它也可以不是正义的却仍是合法的——假如按环境和社会条件来看它足够公正的话。一种合法的程序产生合法的法律和按照该法律制定的合法政策，而合法的程序可能是习惯性的、长期确立起来的和人们已经接受的。按严格的正义标准，程序和法律都不一定是正义的，即使事实上它们也不可能是极端非正义的。某些时候，合法民主程序之结果的不正义，会破坏其合法性，而政治宪法本身的不正义也会导致这样的结果。但是，在这一时刻来到之前，合法程序的结果都是合法的，无论这些结果如何。这就使我们有了一种纯程序的民主合法性，并可以把它与正义区别开来，即令我们姑且同意正义不是在程序意义上具体规定的。合法性允许有一定范围的不确定的不正义存在，而正义则不然。

如果说，合法性的理念明显与正义相联系的话，那么值得注意的是，它在民主制度中的特殊作用（本文第二节有扼要解释）就是在政治生活中的各种冲突和分歧使得全体一致不可能或渺无希望的时候，赋予一种适当决策程序以权威性。因此，它把许多具有不同尺度之多样性的不同形式的程序，看作是可以产生合法决策的程序：从各种各样的委员会和立法实体，到普选和复杂精密的宪法修正程序。一种合法的程序也就是在人们必须作出集体性的决定而又在正常情况下难以达于一致的时候，全体自由而平等的公民都可以理性地予以接受的程序。判断的负担导致了这种结果，甚至，在所有各方都具有理性和良好意志的情

429

况下也是如此。[77]

4. 然而，对程序的合法性也存在各种深刻的怀疑。对于一个理性而秩序良好的社会来说，它完全是真实可信的；因为通过良好的结构和体面的民主制度，理性而合理的公民将制定各种法律和政策，这些法律和政策几乎总是合法的，尽管肯定不是永远合法的。然则，随着该社会的秩序开始紊乱，这种合法性的保障就会逐步削弱。这是因为，正如我们所看到的那样，立法过程的合法性依赖于宪法的正义（无论该宪法的形式如何，也无论它是成文的还是不成文的），而其与正义的偏离度愈大，就愈可能导致不正义的结果。如果法律是合法的，它们就不能太不正义。相对于合法性来说，立宪政治程序在正常而体面的环境下可能确实是纯程序的。鉴于所有人类政治程序的不完善性，不可能存在任何相对于政治正义的纯程序，也没有任何程序能够决定其实质性的内容。因而，我们永远都依赖于我们的实质性正义判断。[78]

另一个深刻的怀疑是，宪法民主实际上永远难以像哈贝马斯的交往辩谈理想那样来安排其政治程序和政治争论，他的交

---

[77] 我感谢欣舍对合法性的作用和意义、及其与正义理念的区别所作的有价值的讨论。见其关于民主合法性的教职申请论文（1995）。我还感谢大卫·艾斯特龙德关于这一概念的未刊论文，它在《政治自由主义》一书中出现过。

[78] 我想，哈贝马斯可能会同意我对政治正义与合法性所作的这种区分，因为他在这一点上既讨论了特殊法制制定的合法性，也讨论了宪法本身；而这两者均依赖于正义，或依赖于证明。或者如他在《交往行动理论卷二：制度与生活世界》（麦卡锡译，波士顿：灯塔出版社，1987）一书第178页上所说的那样："法制制定原则与证明原则相互需要。作为一个整体的法律体系需要固定在合法性的基本原则之上。"在这里，哈贝马斯似乎是在反驳马克斯·韦伯，后者把合法性理解为该政治制度和社会制度下的整个国家的接受性。哈贝马斯正确地指出了没有证明只有接受是不够的，因为光接受性太多也难于确定。我只想再加上一句（我想哈贝马斯是会同意的），这些制度并不必要是完全正义的，它们可能是不正义却合法的——这要看情况而定。我感谢佩里兹，他对哈贝马斯的理解对我提出这一参考意见具有不可估量的价值。

430 往辩谈理想坚信，宪法民主的立法不会超越合法性所允许的范围。在实际政治条件下，议会和其他[政治]实体在它们的实践中必然要大大偏离这一理想。其政治条件之一是时间的压力：讨论必须按秩序规导来进行，必须经过适当讨论后有个了结，最后进行投票。任何一个人都无法总览和评估所有证据，证据材料太多，甚至来不及阅读和理解。立法者并不是经常都必须作出决定的，大多数情况下，他们都是在一种无所知的情况下投票的，甚或是按照他们的那些并不能总做到公正的党派领袖的意思和选民的要求来投票的。即使设计良好的政治程序能克服这些毛病和其他缺陷，我们也不能轻易地指望任何立法程序，哪怕在正常情况下相对合法的程序也总是相对正义的。这一距离必定永远存在，且过于遥远，难以跨越。

哈贝马斯对理想辩谈中推理与论证之程序的描述也不完善。我们并不清楚人们会使用什么样的论证形式，而这些却在很大程度上决定着论证的结论。难道我们可以像他所提示的那样，认为每一个个人的利益都将会在理想辩谈中给予平等对待吗？那么对相关的利益又当如何呢？或者，我们能够考虑到所有的利益——就像有时运用平等考虑原则所做的那样——吗？这可能会产生一种满足最大多数人的利益平衡之功利主义原则。另一方面，深思熟虑的民主观念（哈贝马斯对此观念极有同感）限制着公民在支持立法时所使用的理性，即是说，要求他们的理性推理与平等的其他公民的认识相一致。在这里，要论证那些支持歧视的法律是有困难的。[79] 根本性的理念是，深思熟虑的民主限制那些相对于某些基本利益或首要善的相关利

[79] 见柯亨给达尔的《民主及其批评者》一书写的书评，载《政治学杂志》，第80卷，第1期（1991年10月号），第221—225页，第223页以后。

益——政治自由主义也是如此——并要求各种理性[理由]要与 431 平等公民的相互认识相一致。关键在于，如果没有这些对可允许的理性的实质性指南，那么任何制度化的程序都不能违背这样一句格言："进去的是垃圾，出来的还是垃圾"。如果说，立宪民主的条件往往迫使各群体拥护较具妥协性和理性的观点——假如这些观点是有影响的观点的话，那么，这些观点与各种理由的混合在一次公民缺乏对这些指南的意识的投票中，就会很容易导致非正义，即使该程序的结果合法。

最后，一切制度程序的法规和立法应该永远被公民们看作是可以开放讨论的。认识到政治权威来自他们以及他们要为一切以他们的名义实施的事情负责，这正是公民自我感的一部分，这种自我感不仅是集体性的，也是个体性的。政治权威并不神秘，也不是由那些为公民所无法依据其共同目的来加以理解的象征形式和礼仪形式所神圣化的。很显然，哈贝马斯对此当无异议。然而，这也意味着，我们对这些混合性观点的成熟判断——诸如对奴隶和奴隶制的审判制度、宗教迫害、工人的屈从地位、对妇女的压迫、巨大财富的无限制积累、以及残忍和折磨的恶毒事件，和玩弄权势的罪恶——都构成了实质性审查的背景，而这些审查正表现了任何宣称纯程序的合法性理念和政治正义理念的虚幻特征。

在这一节里，我深入讨论了这些问题，以说明我为什么不准备改变我的看法，我觉得，公平正义是实质性的而不是程序性的这一反驳并不能使我动摇。就我对这些理念的理解而言，不会有别的解释。我相信，哈贝马斯的学说在我所描述的那种意义上也是实质性的，而且他的确无法否认这一点。因此，其学说之为程序的乃是他在一个不同的方面说的。回首本文第一节我所引用的《事实与规范之间》一书的两段话，我猜测他所说的"实体的"

432 和"实质的"的意思,是指宗教学说和形上学说中的某一种因素,或者是指那些并入特殊共同体之思想与文化中的那些因素,抑或兼而有之。我猜想,他的主要理念是,一旦思想、理性和行动(理论的与实践的)的形式和结构经由他的交往行动理论来给予恰当阐释和分析,那么,所有号称是这些宗教学说和形上学说、以及各共同体传统的实质性因素,就都被吸收到(或升华到)这些前提预制的形式和结构之中了。这意味着在权利与正义问题的道德证明中,这些因素具有某种程度的有效性和力量,[80]它们的力量可以通过这种形式和结构的理性推理来充分把握和辩护。因为那些前提预制是形式的和普遍的,是所有思想和行动之理性推理的条件。[81]公平正义是实质性的,但不是在我所描述的那种意义上(尽管在那种意义上它也是实质性的),而是在它源于并属于自由主义思想传统和民主社会之政治文化的广大共同体这一意义上是实质性的。这样,它就不能被恰当地说成是形式的和真正普遍的,因而也不是通过交往行动理论所建立起来的那种准超验性前提预制的一部分(像哈贝马斯有时所说的那样)。

公平正义作为一种政治学说,不想成为任何这类关于思想与行动之形式和结构性预制的完备性解释的一部分。相反,正如我已经说过的那样,它的目的是任由这些学说自由发展,只是当这些学说不合乎理性(从政治上讲)时,才对之作出批评。[82]

---

[80] 哈贝马斯不是在谈伦理学或个体与群体的伦理价值。这些问题可以在合法的和能证明的法律方面内来谈。

[81] 例如,在《证明与应用》一书的第一篇题为《论实践理性之语用学、伦理学和道德的运用》的文章中,他阐释了四种实践理性的形式;见该书第1—17页。

[82] 拉莫尔在一篇有关哈贝马斯《事实与规范之间》一书的力透纸背的书评(刊于)《德国哲学杂志》,第41卷[1993],第321—327页)中,提出了一种与之相关的反驳。该文更长的英文稿将刊于《欧洲哲学杂志》(1995年春季号)上。

否则,我就会努力为建立在公平正义之基础上的这种自由主义 433 进行辩护,以反驳哈贝马斯精明的批评了。因此,我一直都在努力表明,在公平正义的自由主义中,现代自由不是前政治的,不是先于一切意志形成的。我进一步阐述了在公平正义这里,公共自律与私人自律之间存在着一种内在联系,两者是共源的。

我同样也抵制这样一种倾向,该倾向也存在于某些美国市民共和论者的法律思想之中,它认为,单单在私人自律(现代人的自由)与公共自律(古代人的自由)的联系中就可以找到私人自律(现代人的自由)的基础。正如我在本文第四节之三所指出的那样的,私人自律更深刻充足的基础,存在于个人的第二种道德能力之中。要把古代人的自由与现代人的自由恰当地放在一种共源性和同样平等的位置上,我们就需要认识到,两者之间既不能相互推导,也不能相互化约。我所提到的我与哈贝马斯之间的另一个可能的差异是制度方面的,也就是在制度设计方面的差异。尽管这不是他批评我的目标所在,但我还是想强调指出,无论如何,制度设计不是一个单单靠哲学就能解决的问题(我想他也不会这么说),和通常一样,哲学只能帮助我们,给我们提供批评性判断和明智判断的政治学原则。

第六节 结语

还有一个与之相联系的问题我没有详细讨论,这个问题就是,怎样才能准确地将各种与立宪民主相联系的政治制度理解为是和大众主权的理念相一致的?如果我们把大众主权跟一些诸如遵循自由、开放和广泛讨论的大多数人规则联系起来考虑的话,那么至少存在一个明显的困难。这个困难可能就是哈贝马斯在说“政治自律的形式……并不能在公正构成的社会之心

脏中充分展开"(第 128 页)这句话时所意指的一个方面。我在本文第三节之四讨论双重民主的理念时,指出了宪法民主与大众主权之间的一致性问题,在那里,对双重民主理念的讨论很自然地引出了后一个问题。这个问题太大,在我这篇回应文章中难以讲清:它需要对一民主国家作出宪法决定——这与通过这些宪法决定所确立起来的框架内部的日常民主政治的制度相反——的立宪能力之实践制度的独特特征,作出一种说明和解释。但我在此想表达我们对这一问题的认识。[83]

434

在总结其导语式的评论时,哈贝马斯谈到,由于他在意向上与公平正义有诸多共享之处,并将其根本性结论看作是正确的,所以他希望,他所提出的不同看法只属于家族内部的争吵。他的怀疑在于,我是否用最有说服力的方式陈述了我的观点。如果他的批评提出了严重的挑战,他的用意也只在于强化这样一些反驳,这些反驳可以被看作是公平正义能够由此表现其力量的机会。我衷心接受哈贝马斯如此亲切地提出的批评,也尝试着迎接他所提出的挑战。在系统阐述我的各种回答时,我重复了我在一开始所说过的话,他的批评促使我仔细思考并反复考查了我观点的诸多方面,使我现在对这些观点有了较以前更好的了解。就此而言,我将永远感激哈贝马斯。

[83] 我感谢德沃金、托马斯·内格尔和劳伦斯·萨格尔敦促我提出这一问题。也感谢萨格尔后来与我就此进行了富有启发性的讨论。

索　　引

（本索引按原文页码编译，查对请对照中译本页旁所注原文页码。）

除了标准条目外，本索引还包括对每一节文本内容的简要分析性描述，每一条目均基于相应各节的内容标题。我感谢爱琳·凯丽、威廉·布里斯陶和保拉·弗雷德里克斯为准备这份索引所给予的孜孜不倦的帮助。

附 录

政治自由主义的现代建构

——罗尔斯《政治自由主义》读解

万俊人

一 源与缘：从《正义论》到《政治自由主义》

在西方，哲学作为一种整合式观念反思方式，历来有着深厚而完备的反思社会政治生活之整体大义的传统。这种社会—政治哲学传统不仅有其深厚悠久的古典思想资源，也创造了丰富多样的现代理论类型。几经沉浮，社会—政治哲学已经成为当代西方哲学领域中日益突显的一脉，新自由主义、社会行为主义和共同体主义代表着这一哲学传统之当代发展的前沿景象，而罗尔斯无疑是前者的领袖式人物。

从一种宽泛的社会思想史角度看，西方社会—政治哲学的发展至少有过三次繁荣时期或历史高峰①：最早是在古希腊社会进至城邦内部繁荣与外部极盛时期所出现的以柏拉图、亚里士多德为杰出代表的社会政治哲学高峰。柏氏的《法律篇》、《共和国》与亚氏的《政治学》、《尼可马克伦理学》当为这一高峰时代的理论结晶，也是西方社会政治哲学最早的经典性文本，其文化

---

① 参见万俊人著《现代西方伦理学史》（上集），（北京）北京大学出版社 1992 年版，第 5 编，第 20 章，第 1 节。在拙著中，我主要是从我所界定的"社会伦理学"概念角度来谈这一思想史现象的。但我现在认为，从政治哲学的角度来描述这一现象可能更完整更准确。

价值之巨，可从当代西方学者对其思想资源的选择和依赖中窥见一斑。与之对应，尔后古罗马帝国时代出现的律法主义政治观念也构成了西方政治哲学的另一个不同渊源，文艺复兴前期所产生的马基亚维里及其《君主论》堪为典型。其后是十八、十九世纪“启蒙运动”依托于近代西欧资本主义工业革命与政治革命而兴起的人道主义思潮。经过英、法、德等地大批先进的宗教改革家、思想家和哲学家的不懈努力，一个以人的“自由(权利)、平等(公平)、博爱(宽容)”为基本理想和原则的现代社会—政治哲学体系得以创立。如果说，洛克以其《政府论》对现代民主社会之政治制度的创制而成为这一体系的奠基者，那么，十八世纪法国“启蒙运动”中的思想家群体(孟德斯鸠、卢梭、狄德罗等人)和英国功利学派(边沁、葛德文、密尔)就是这一体系最杰出的阐发者，而十八世纪末至十九世纪初德国的康德、黑格尔等哲学家则是这一体系的哲学总结者。这其间，如果我们撇开对现代社会价值理念的分歧理解不谈，而单纯从理论形式特性上看，马克思所代表的历史唯物论哲学也可以归纳到这一时期西方现代性社会—政治哲学的谱系内。无疑，马克思历史唯物主义哲学的社会政治理想是反资本主义的，甚至反西方现代性的[②]，但其所内涵的社会意识形态性质仍是“现代主义的”，其作为一种现代社会—政治哲学类型的特点也是鲜明的。

最近的一个高峰时期，是本世纪七十年代以来所出现的当代社会—政治哲学的复苏和逐渐繁荣。形成这一复苏和繁荣的背景与契机是，由于二十世纪前期科学主义和分析哲学的突显，

---

② 关于马克思历史唯物论哲学的反西方现代性性质，我有另文论及。见拙文:“现代社会道德合理性论证”，载《北京大学学报》(哲学社会科学版)，1996年，第2期。

导致了人们对社会—政治哲学、尤其是伦理学之科学特性的怀疑，哲学关于社会政治生活和道德生活、乃至基本人文现象的解释权不断地被社会学、经济学、法学和心理学剥夺，因之不可避免地导致了西方社会—政治哲学发展的弱化。另一方面，二战后冷战格局所造成的政治冲击力，特别是六十年代以后西方社会政治经济结构及其运作方式的变革，如国家干预的强化、福利资本主义政策的实施等等，使社会政治问题日益凸显，已有的社会学、经济学和心理学解释并不能完全满足现实的需要，而已经退却到逻辑分析和语言学论证边缘的哲学理论也为时代和这个时代的哲学家本身所不满。在一篇访谈录中，当代西方社会伦理学和政治哲学大家约翰·罗尔斯就曾感叹道："政治哲学——政治科学和道德哲学——相对讲来已经荒芜了很长一个时期。"[③]正是这一时代的急切呼唤和哲学家对时代呼唤的自觉响应，使西方社会—政治哲学又一个繁荣时代的到来成为可能。

无庸置疑，罗尔斯既是这一哲学时代的先觉者，也是开创这一繁荣的哲学领袖。对此，另一位当代著名社会哲学家尤根·哈贝马斯谈到："在最近的实践哲学史上，约翰·罗尔斯的《正义论》标志着一个轴心式的转折点，因为他将长期受到压制的道德问题重新恢复到严肃的哲学研究对象的地位。"[④]《正义论》（1971）产生的巨大影响举世公认。她不仅带来了70年代以来整个西方世界的社会—政治哲学和规范伦理学的空前繁

③ See "John Rawls: For the Record", interviewed by R. Aybar, Joshua D. Harlan and Won J. Lee. In: The Harvard Review of Philosophy, Spring 1991, p. 42.

④ Jürgen Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' s Political Liberalism", In: The Journal of Philosophy, Vol. XCII, No. 3, March 1995. And also Stuart Hampshire, "Liberalism: The New Twist", In: The New York Review, August 12, 1993.

荣，以至在欧美哲学界乃至整个学术界造成布赖恩·巴瑞所说的“罗尔斯产业”之学术景观，[5] 而且，由于她以一种更新西方古典社会契约论和自由主义传统的理论方式，力图为现代社会重建“公平正义”的“道德基础”，因而使她在重新开启西方规范伦理学传统的同时，也洞开了对现代社会之基本结构、合理性基础、宪制构成、社会组织与运作等一系列更为广阔复杂的社会—政治哲学研究课题，引发了当代西方学界对“公共理性”与社会行为、个人权利（自由）与社会“共同体”要求、个人价值与社会正义、社会多元与社会统一或稳定、自由与平等、民主与秩序等重大理论课题的广泛讨论。从而形成了当今西方社会—政治哲学的大繁荣局面。

但是，由《正义论》所引发的这一学术讨论本身，同时也意味着作为其“始作俑者”的罗尔斯不得不面对各种理论挑战。西方哲学传统的延续历来是在多种理论冲突和挑战中赢得发展的，社会—政治哲学尤其如此。但这些冲突与挑战总体上仍然遵循着一种阶段性文化价值选择的理路。如果说，西方社会—政治哲学的古典传统基本上在政治共同体主义（柏拉图—亚里士多德主义路向）与自由个体主义（智者派、早期斯多亚派）之间的竞争中行进并确立前者的主导地位的话，那么，其现代传统则主要是在政治自由主义与反自由主义的冲突中延伸的。而从总体或根本上说，现代西方社会—政治哲学的主导价值精神是自由主义。自由主义作为西方社会现代化价值理念的核心和基础，是近代以来西方社会之现代基本价值理想的观念表达，其确立和发展的历史过程始终贯穿着对抗和挑战。从十五、十六世纪的

---

⑤ 赵敦华著：《劳斯的〈正义论〉解说》，（香港）三联书店有限公司，1988年版，第2页。

"文艺复兴"到十七、十八世纪的"启蒙运动",西方先进的人道主义思想、自由主义经济学、现代理性科学和现代民主政治的合力运动,孕育并确立了这种现代自由主义的价值理想。这种崭新的文化价值精神是在与中世纪宗教神学的长期抗争中获得新生的。但在随后的岁月里,虽然她已经作为一种新的代表着西方"现代性"社会价值理念的文化传统确定下来,却始终受到西方文化内部各种非现代性或反现代性观念的挑战。第二次世界大战以前,她所面对的挑战主要来自两个方面。一方面是十九世纪中后期马克思主义的挑战。这种挑战既是理论的——马克思主义在批判西方资本主义社会的基础上提出了一种完全不同的社会价值理念,即社会主义社会理念,也是实践的——马克思主义不仅影响了欧洲的共产主义革命运动,也引导了与资本主义社会集团相颉颃的社会主义阵营,因之也使西方自由主义社会价值理念开始面临外部的政治挑战和文化挑战。另一方面的挑战来自源起于西方世界的两次世界大战。这一挑战同样带有根本性和否定性意味——它不仅使启蒙运动确立的"自由、平等、博爱"之自由价值理想受到严重摧残,而且严重动摇了西方世界对这一价值精神的基本信念。正由于此,西方社会的文化与价值理念曾一度陷入极端的非理性化状态。以存在主义思潮为代表的极度非理性自由化观念的出现,与其说是西方社会对其基本的自由价值理想的极端执着,不如说是对这一现代性价值理想的绝望表现。

二战后,由于战争灾难的打击和欧美主要西方国家政治经济的周期性危机,大批思想家哲学家自觉或不自觉地退出了修缮自由主义观念体系的行列,作为一种社会—政治哲学的自由主义理论日显虚弱。除了像海耶克(F. Hayek)、哈特(H. L. A. Hart)等少数经济学家和法学家之外,承诺这一理论使命的哲学

家寥寥无几。正是在这样一种非常时刻,从太平洋战场上重返大学讲堂的罗尔斯带着对六十年代美国社会紊乱不安的深刻忧虑与关切,躬身于社会—政治哲学这块日见凋敝的领地,开始了新的一轮耕作。无疑,这一哲学思想的劳作是艰难的,它不是拓荒,却难于拓荒。因为它不独是一种理论的重建,也是一种面对着许多新挑战所进行的基础性护卫和新理论建构。他所面临的不单是六十年代来自社会主义阵营的马克思主义的激烈批评,还有来自新左派宗教神学方面的攻击;不仅有来自西方文化外部的思想挑战,而且有(在某种程度上说,甚至是更严重的)来自西方文化和哲学内部的思想挑战。

当代美国著名学者 A. 古特曼谈到:“我们正目睹着一场对自由主义政治理论的共同体主义批判的复兴。同六十年代的批判一样,八十年代的这场批判非难自由主义错误地无可挽救地陷入了个人主义。但是,这场新的批判浪潮不是上一次批判浪潮的单纯重复。如果说较早的批判是由马克思所激发的话,那么最近的这场批判则是由亚里士多德和黑格尔所激发的。亚氏认为,正义根植于‘某一共同体,该共同体的基本维系(bond)是一种对人之善和共同体善的共享理解’,这一亚里士多德式的理念,为阿拉斯戴尔·麦金太尔批评约翰·罗尔斯和罗伯特·诺齐克忽略应得(desert)提供了信息,也使查尔斯·泰勒对‘原子论的’自由主义者发起了攻击,指责他们‘试图捍卫……个体及其权利对社会的优先性’。而那种把人看作是受历史限制的存在之黑格尔式的人的概念则含蓄地为罗伯托·安吉尔和迈可·桑德尔摒弃把人视为自由而理性的存在的观点提供了信息。”古特曼又说:“新的共同体主义批判的政治蕴涵也因之更为保守。如果说老批评者的善(好)社会是一种集体财产所有制和平等政治权力的社会,那么,新批评者的善(好)社会则是一种具有各种确定传

统和确定认同的社会。"[⑥]显然,罗尔斯所遇到的新的挑战仍然是西方内部长期存在的非(反)自由主义和个人主义传统挑战的现代继续。不同的是,八十年代发生的这场挑战有着新的理论背景和含义。它是由罗尔斯的《正义论》及其新自由主义原则主张所引发的。

作为一种文化价值观念传统,西方现代自由主义内部一直存在着两种不尽一致的理论倾向。从社会政治思想的角度来看,这种内部的倾向性分歧主要表现为对"个人自由"与"社会平等"的不同偏重。[⑦] 从伦理学角度看,这种分歧主要表现为道义论或义务论与价值论或目的论的分野,所谓康德主义伦理学与功利主义伦理学两大传统的长期对峙即是例证。换句话说,虽然各种自由主义学说对于个人自由或权利的核心地位并无原则性分歧,但在对自由与平等的价值及两者关系的解释上,却有着不尽一致的见解。道义论者似乎给予平等或公平以更多的关注,如康德的"普遍目的律"(即把每一个人都当作目的而非手段来看待);而目的论者似乎更介意个人自由权利的绝对性,从十七世纪的洛克到当代的诺齐克都坚定地执守着"个人权利神圣不可侵犯"这一基本的自由主义原则。同时,值得注意的是,带有道德理想主义的道义论者在涉及人的社会性道德行为问题时,表现出相当强烈的理论化倾向,他们(如康德等人)更关注人的道德行为的基本正当性论证而非实质性价值效果;相反,目的论者(如功利主义者)却由个人自由权利的实现之绝对必然性要

---

⑥ Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism", In: Philosophy and Public Affairs, Summer 1985, Vol. 14, No. 3.

⑦ 可比较一下罗尔斯的《正义论》和沃兹尔(Michael Walzer)的《正义诸领域》(Spheres of Justice)(Oxford, Blackwell Publishers 1993)两书。另参见卡尔·库恩的《论民主》一书,(北京)商务印书馆 1988 年中文版。

求推导出以社会价值效果的最充量化或最大化(maximization)为终极要求的结论。这种现象表明，在西方现代自由主义内部，一直存在着一个有待解决的内在困难：是否必须在自由与平等之间作出一种价值选择？由于自由与平等两者都是自由主义所承诺的现代价值目标，进行一种两者择一式的决断显然是不可能的。那么，问题就只在于，如何确定两者在整个自由主义价值观念体系中的秩序和地位？在罗尔斯的《正义论》之前，这一难题始终没有得到充分合理的解释。《正义论》的主要课题之一，即是对此提供一种新的合理性解释，这也是其正义理论被称之为"新自由主义"的原因之一。

在《正义论》一书中，罗尔斯凭借"公平正义"的理论预制，对西方现代自由主义理论进行了一种政治伦理学的改建，其要义是：第一，改铸近代社会契约论的伦理学前提预设，重新设置一个公平的"原初状态"作为正义伦理的前提性条件。第二，重新制定和解释自由主义的基本伦理原则，即(1)作为秩序优先的个人自由原则和(2)作为社会公平保障的差异原则。第三，建立并证明新的合理性社会政治宪法和操作性制度，以确保公平正义原则的具体实现。第四，为了证明上述正义伦理系统的正当合理，建构新的道义论伦理学理论，即在学理方法上实行变革。第五，在确证社会性公平正当之道德秩序的前提下，阐释作为社会基本正义伦理的正当观念与作为个人道德生活计划之基本德性的善观念之间的关系，从而为社会正义伦理提供必要的道德心理学解释支持。

的确，罗尔斯的《正义论》"已经改变了现代自由主义理论的前提和原理"。[8] 但是，批评仍未停止。一传统自身的更新改造

---

⑧ 同上。

既是其回应内外挑战的进步性结果,也是其开放性面临新的内外挑战的开始。在新自由主义内部,罗尔斯的《正义论》刚刚发表,立刻遭到了其哈佛哲学同事诺齐克的严厉批评。[9] 诺齐克认为,罗尔斯的正义理论严重背离了现代自由主义的基本原则,即"个人权利神圣不可侵犯"原则。它的要害在于,罗尔斯对所谓"差异原则"和社会公平秩序的强调,不可避免地要求牺牲个人的天赋权利,而这种牺牲是现代自由主义精神所不能容忍的代价。[10]

在外部,当代共同体主义者们更是群起攻之,其势方兴未艾,令人瞩目。哈佛政治学系的桑德尔教授指出,由于罗尔斯在《正义论》中并未放弃个人自由(权利)优于社会共同善这一"自由主义的个人主义"立场,他不能不预先设置一种关于个人或自我的"形上学观点",重蹈其自由主义先辈的覆辙。然而,形上学的个人自我观既不能揭示出个人真实的"社会认同"(social identities),也无法真正通达所谓公平正义的社会秩序。相反它只能导向一种个人主义的"权利政治学"(the politics of rights)而非公平正义理想所应承诺的"共同善的政治学"(the politics of common good)。[11]普林斯顿大学高级研究所的政治学教授沃兹尔认为,确定个人认同或身份的不是形上学的或哲学的假设,而应当且只能是个人作为社会共同体和其他社群的"成员身份"

---

⑨ 关于这一现象的学说背景,我在一篇哈佛访学的随笔中谈到。见拙文:"哈佛大学爱默逊楼里的哲学和哲学家",载《开放时代》(广州),1996年,第6期。

⑩ 对罗尔斯与诺齐克之间的分歧和争论,可参见拙文:"诺齐克人权理论摄义——兼及当代美国两种正义论模式",载《学人》第3辑。(南京)江苏文艺出版社1993年版。

⑪ Michael Sandel, "Morality and Liberal Ideal", In: The New Public, May 7, 1984, p. 17.

(memberships)。[12]在《正义论》发表十年后，麦金太尔发表了《追寻美德》，该书被视为当代美国伦理学的又一部扛鼎之作。在是书中，麦氏虽然未能像哈贝马斯所期待的那样把论战的矛头公开指向罗尔斯，[13]但是他仍然含蓄地指出了罗尔斯的个人主义权利政治学与尼采式的"强力意志政治学"(a politics of the will to power)的同质性，并认为，处于"无公度性"道德冲突之中的现代社会和现代人不得不在这种尼采式的权利伦理或法则伦理与亚里士多德式的共同善伦理或美德伦理之间作出抉择，而真正合理的选择只能是亚里士多德主义传统。[14]麦氏的批评立场是传统文化的、新历史主义的。与他共享这一理论立场的还有当代著名的黑格尔主义者查尔斯·泰勒。所不同的是两者所取的传统文化资源，前者信奉较为古老的亚里士多德社会—政治哲学和伦理学，而后者则更多地依托于黑格尔哲学。但如同本文一开始就已指出的那样，在社会—政治哲学的传统类型上，亚里士多德主义与黑格尔主义分享着相同或相似的趣旨，即偏向于共同体主义的价值取向。因而，泰勒对罗尔斯新自由主义的"原子论个人主义"指责，[15]与麦金太尔的个人主义"强力意志政

---

[12] Michael Walzer, Spheres of Justice, Ch. 2, Oxford, Blackwell Publishers 1993.

[13] 在一次重要的访谈中，哈贝马斯公开批评了麦金太尔在《追寻美德》一书中选择了"过于轻松"的论战对手，认为他应该把道德普遍主义的批评矛头直接指向罗尔斯、德沃金(Ronald Dworkin)和阿佩尔(Karl Otto Apel)，而不应该指向处于弱势地位的当代美国新理性主义伦理学代表人物格沃思(Alan Gewirth)。Peter Dews (ed.), Autonomy and Solidarity——Interview with Jurgen Habermas, revised edition, London & New York, Verso 1992, pp. 247—248.

[14] Alasdair MacIntyre, After Virtue, The University of Notre Dame Press 1981, p. 238, and p. 245 ff.

[15] Charles Taylor, "Atomism," In: Alkis Kontes (ed.), Power, Possession and Freedom: Essays in Honor of C. B. Macphson, Toronto: University of Toronto Press,

治学"的说法，实可谓异曲同工。

来自内部激进自由意志论(libertaranism)的批评与来自外部共同体主义(communitaranism)的诘难，使罗尔斯在最近二十余年的时间里一直处于一种两面受攻的境地。这还不包括较为亲近和同情他的当代德国新自由主义盟友尤根·哈贝马斯的温和批评。[16]很清楚，来自内部的批评与来自外部的诘难有着不同的理论内涵。如果说，内部的批评触及到罗尔斯重新建构西方自由主义政治哲学的可能与限度，那么，外部的挑战则危及到如何确保西方现代自由主义传统的合法性或合理性的根本立场。那么，对于罗尔斯来说，两方面都具有挑战意味：无论是重建的限度，还是消除自由主义传统的合法性(社会政治实践)或合理性(价值理念基础)危机，都涉及重新厘定作为西方社会价值理念核心的自由主义理论基础、重新论证其作为现代西方社会之主导性价值坐标和精神信念维系的正当合理性、以及重新构造整个自由主义理论体系等一系列根本问题。具体说，罗尔斯不得不予以解答的基本问题是：(1)用一种公平正义的伦理观念来限制和解释自由原则的理由是什么？易言之，为什么且在何种程度或怎样的基础上重构现代自由主义？这是诺齐克等内部盟

1979. And also Sourses of the Self——the Making of the Modern Identity, Cambridge: Harvard University Press 1989.

⑯ Peter Dews(ed.), Autonomy and Solidarity——Interview with Jürgen Habermas, pp.. 157—158, and pp.. 200—201. And also Jurgen Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", In: The Journal of Philosophy, March 1995. 由于哈氏对罗尔斯理论的批评多属于方法论和技术性范畴，而非基本原则或观念上的；加之两人的学术对话目前仍在继续中，故我在此不作论，期待今后有机会和条件补充之。在此，我衷心感谢罗尔斯教授本人在我一九九四年哈佛访学期间，两次拨冗解答我所提出的有关问题，并告诉我有关他与哈贝马斯对话讨论的一些信息。

友的疑问。(2)在剥离了现代人及其社会的文化传统资源、历史情景和共同体背景等因系的情况下,能否真正解释现代个人的自由权利?在现代性社会里,尤其是在一种个人主义的自由理论框架内,还有可能建立起某种可公度的价值标准和合理性观念吗?这是几乎所有共同体主义者的诘问。(3)以建立在社会契约论——尽管是更新了的社会契约论——预设前提下的"公平正义"为基始观念的正义伦理学,能够承诺作为一种社会政治理念和文化价值精神的自由主义的全部理论基础吗?若能,是否意味着自由主义仅仅是一种伦理价值理念?是否意味着现代民主社会的全部理论基础首先是或仅仅是一种依赖于道德形上学预设的伦理学理论(如卢梭、康德等先驱所设想的那样)?若否,又应当给自由主义建立一种怎样的理论基础?进而,又该把自由主义构建成一种怎样的理论?如此等等,都是罗尔斯在《正义论》一书中构造的正义伦理所隐含的主要问题。而回答这些不同性质的问题,正是罗尔斯回应各种挑战的基本任务,也是他最近二十余年以来孜孜以求的理论课题,其探索的基本理论成果便是他在一九九三年春天出版的《政治自由主义》。她是否能带来又一个自由主义的哲学春天呢?

二 前提预定:政治自由主义的"基本理念"

1.正义论由一种道德哲学变为一种政治哲学:关于"政治自由主义"

在《政治自由主义》一书的"导论"中,罗尔斯首先申言:"《正义论》的目的……是对传统社会契约学说的概括并使之达于较高抽象层面。……我希望更清楚地阐明这一观念——我叫做'公平正义'——的主要结构性特征,并将它发展成为一种优于

功利主义的选择性的关于正义之系统说明。我曾以为，这一观念是传统的道德观念，也是最近似于我们所考虑的正义确信并构成了一种民主社会制度的最适宜基础。”“在我对《正义论》目的的概述中，社会契约论传统被看作是道德哲学的一部分，而且没有区分道德哲学与政治哲学。在《正义论》中，一种普遍范围的道德正义学说与一种严格的政治正义观念没有区别开来。在完备的(comprehensive)哲学学说和道德学说与限于政治领域的观念之间没有任何对比。”又说：“合理而又互不相容的完备学说的多元性事实——即理性多元论事实——表明，在《正义论》一书中所使用的一种秩序良好的作为公平正义社会的理念是非现实的。这是因为它与在最好的可预见性条件下实现其自身的原则不一致。因而，该书第三部分中有关秩序良好社会之稳定性的说明也是非现实的，必须重新解释。这是我自一九八〇年以来撰写的论文所论及的问题。现在，《正义论》的模糊性得以消除，而公平正义从一开始就被描述为一个**政治的正义观念。**”[17]

这三段明确的申言表达了罗尔斯对《正义论》的反省结论，和他修缮原有理论并由此重构自由主义的基本理由。他的结论是，《正义论》围绕“公平正义”这一核心理念所建构的自由主义还只是一种仿康德式的自由主义道德哲学，它最多也只是诸种现代自由学说(自由主义的经济学、伦理学、政治学、法学等等)中的一种学说。在现代社会文化观念(理论)多元论的状态下，它难以获得作为公共理性之基础的基本理念的普遍性。而且，由于作为道德哲学的正义理论不可避免地需要借助于哲学形上学的预设和个人合理性善观念的主体性假设，也使得这种道德

[17] John Rawls, Political Liberalism, New York:Columbia University Press 1993, p. xv and p. xvii.

哲学流于"非现实主义"。因此,罗尔斯意欲建构的是一种可望成为现代多元化民主社会之基本理念系统的"政治自由主义(political liberalism)或"自由主义的政治哲学"。这就是说,他要将其正义论伦理学改铸成一种政治哲学,用他的话说,就是从康德式的"道德建构主义"(moral constructivism)走向"政治建构主义"(political constructivism)。他说:"现在,严重的问题是,现代民主社会不仅具有一种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的多元论特征,而且也具有一种互不相容然而却又是合乎理性的诸完备学说的多元论特征。这些学说中的任何一种都无法得到公民的普遍认肯。任何人也别指望在可预见的将来它们中的某一种学说或某种别的合乎理性的学说将会得到全体公民的永久认肯。政治自由主义假定,出于政治的目的,一种合乎理性的然而又是互不相容的完备学说之多元化,乃是一立宪民主政体的自由制度框架内人类理性实践的正常结果。政治自由主义还假设,一种合乎理性的完备学说并不拒斥一种民主政体的根本。"[18]

超脱于各种"完备性学说"[19] 之上,同时又得到这些学说和

---

[18] Political Liberalism, pp. xvi—xvii

[19] 关于"合乎理性的完备性学说"(reasonable comprehensive doctrine)这一概念,罗尔斯有过大致的界定。我因译事所需,曾面讨其详。依他所答,该概念至少有这样三种意味:其一,它是"一种理论理性的实践",有其特殊的理论立场和形上学意蕴;其二,它也是一种"实践理性的实践",具有其相对合理的理论应用;其三,虽然它不一定是固定不变的,但往往具有相对的连续性,"通常属于或引起一种思想和学说的传统。"见同上书,第59页。因此,罗尔斯用它来描述现代多元文化中具有较明显的世界观和价值观立场的宗教学说、哲学学说和道德学说,但一般不包括具体的社会科学。同时,这一概念也不包括罗尔斯本人的政治自由主义理论,因为在他看来,自由主义作为一种政治哲学,既不诉诸于任何形上学或特殊价值观点,也不以任何一种完备性学说为其理论基础。相反,其基础只是一种"独立的观点"(freestanding view)或"公共的观点"(public view)即"公共理性"(public reason)。

社会公民的重叠共识，是罗尔斯建构政治自由主义哲学的目的。这一宗旨决定了正义理论不再是一种道德理论，甚至也不再只具有近代人道主义者所设想的那种俗世自由文化价值观特性。相反，必须把它建立在一种“独立观点”(freestanding view)或“公共观点”(public view)即“公共理性”上。因此，作为一种政治哲学，政治自由主义必须重新确定她自己的理论课题，建立自己的基本理念和解释方式，按照罗尔斯的设想，政治自由主义所要解答的主要问题是：“一个由自由而平等之公民——他们因各种尽管互不相容但却合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生了深刻的分化——所组成的稳定而正义的社会怎样才可能长治久安？易言之，尽管合乎理性但却深刻对峙的诸完备性学说怎样才能共同生存并一致认肯一立宪政体的政治观念？一种能够获得这种重叠共识支持的政治观念的结构和内容是什么？”[20]对这些问题的回答，也就是“为多元论的合乎理性学说——这永远是自由民主政体的文化特点——可以认可的立宪民主政体制定出一种政治的正义观念。”[21]这种政治的正义观念是现代民主社会里各种多元化理性完备学说所共同认可的基本观念，亦即“公共观念”或“公共理性”的基础，因而也是罗尔斯政治自由主义的核心理念。正是通过这一理念或观点，现代民主社会才找到建立合理的自由宪制的公共理性基础。罗尔斯把这称之为“一种新的社会可能性的发现”：“的确，自由立宪制(liberal constitutionalism)的成功，乃是一种新的社会可能性的发现，即一种理性和谐而又稳定多元的社会之可能性的发现。”[22]由此可

---

[20] Political Liberalism, p. xviii

[21] Ibid.

[22] Ibid. p. xxv.

见，在罗尔斯的政治自由主义建构中，"正义"观念的内涵已经脱出了作为一个基本道德观念的理论范畴，也就是说，它不再只是意指现代民主社会的公平道德基础或"公平正义"的基本社会道德秩序理念，而是首先作为现代民主社会的基本政治理念。对这一观念之理论性质的重新界定，正是罗尔斯将其正义论由一种道德哲学改铸为一种政治哲学的起点。

2."政治的正义观念"作为政治自由主义哲学的基本理念

但是，改变基本观念的理论性质，并不等于完成了以此观念为核心理念的理论体系之特性的转换。一个必然的问题是：作为自由主义政治哲学之基本观念的"正义"与作为道德哲学之基本观念的"正义"有何不同？为什么政治自由主义哲学必须以"正义"作为其基本观念或问题呢？这是罗尔斯不得不首先解释和论证的。

罗尔斯认为，"正义"之所以成为政治自由主义的基本观念或基本问题，是有其历史预制的。历史地看，西方政治自由主义（乃至更一般意义上的西方自由主义）最初源于十六、十七世纪的宗教改革。这场宗教改革不仅通过化解世俗与宗教神学的紧张产生了西方世俗社会的现代变革，而且重要的是，通过努力争求宗教自由和宗教宽容而使"良心自由和思想自由的现代理解"成为可能，进而使多元化的社会政治经济实践和文化价值观念成为可能，这即是现代自由主义的滥觞。然而，社会政治、经济和文化结构的多元化事实，迫使现代西方社会面临并必须解决这样一个基本问题：如何寻求现代多元化社会的统一和稳定？或曰如何建立一种新的现代多元化自由民主社会的理性秩序？这是西方政治自由主义的基本问题，可以把它分解为两个方面或两个基本问题：如何建立最适当的社会正义基础，而同时又确

保宽容多元的民主自由之理性秩序？具体地说："第一个问题是，对于被具体指明为自由而平等的公民之间的公平社会合作项目来讲，最合适的正义观念是什么？第二个问题是，以一种普遍方式来理解的宽容之根基是什么——若假定理性多元论是在自由制度内部持久发挥作用的人类理性力量之不可避免的结果？把这两个问题结合起来可得：永久保存一个自由而平等的公民——这些公民仍因各种合理的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻的分化——之正义且稳定的社会如何可能？"[23]

罗尔斯清醒地意识到，自由理念的确立带来了现代社会的多元化，特别是社会文化、价值、信仰和思想观念等方面的多元化，这种多元化不单是现代西方民主社会的基本条件，而且是现代民主社会的一个永久性特征，而非某种偶然的历史性状态。这就给现代社会提出了一系列根本性的问题：在现代自由民主社会里，人们有权利和理由选择和信奉自己认为是合理的学说或观念（宗教的、哲学的、道德价值的），并以此制定自己的生活谋划。但是首先，个人间对不同学说或观念的承诺必定会使他们的合理性观念产生分歧和冲突；其次，这种个人性的分歧与冲突必定会带来整个社会理性观念的内在分裂；最后，为了使民主社会得以延续和发展，必须寻求解决分歧和分裂的方式。这是现代多元化民主社会所必然产生的对公正秩序与和谐统一的公共理性要求。所以，建立最合适的基本正义观念以便在确保个人自由权利的同时确保社会的多元宽容，就成了现代民主社会的基本政治需要。

然而，这并不是一个简单的问题，它需要充分正当的理性证明，尤其需要在相互冲突和对立的合乎理性的完备学说之间，找

---

[23] Political Liberalism, p.47.

到一种可以为各方共同认可的"公共观点"或"公共理性",而不是用任何一种哪怕是完备的理性学说来统合社会的其他不同见解。[24] 换言之,"公共理性"在罗尔斯这里不是一个纯粹的哲学或道德概念,更不是一个宗教学说的概念,而是且只能是一个政治哲学概念。因为,"这是一个政治的正义问题,而不是一个最高善的问题。"[25]

因此,政治自由主义所寻求的"公共理性",也就是罗尔斯认定的"最合适之正义观念"。罗尔斯认为,历史上,西方自由主义没有对这一基本问题作出令人满意的解答,甚至没有建构一种完整的政治自由主义理论体系。[26]之所以如此,盖因西方近两个多世纪的民主思想发展历程中,人们对于建立现代立宪民主社会制度的理念基础和实践安排始终存在着两种相互颉颃的观念,即对于现代民主社会的自由与平等之双重要求的不同偏重。在罗尔斯看来,这当然只是民主思想内部的冲突。但这种冲突显示出西方民主思想或西方现代自由主义内部,长期存在着两

---

[24] 在《政治自由主义》一书中,罗尔斯严格区分了"理性(的)"(the reasonable)与"合理(的)"(the rational)。他认为,两者的区别最初在康德关于绝对命令(categorical imperative)与假言命令(hypothetical imperative)的解析中已有表达,前者代表"纯粹的实践理性";而后者则代表着"经验的实践理性"。进而,他借助于西伯利(W.M.Sibley)关于两者的区分,把"理性(的)"看成是具有按照普遍理性原则而行动的品性;把"合理(的)"看成是人们理智地追求自主生活目的的品性;两者间并无逻辑蕴涵关系。详见同上书,第48页。

[25] Ibid, p. xxv.

[26] 最近,罗尔斯发表了一篇回应哈贝马斯批评的长文。在该文中,他断言:"令我大为迷惑不解的是,为什么政治自由主义没有更早一些建立起来:若政治生活中的理性多元论事实是既定的,则提出自由主义的理念似乎就是一种很自然的方式。难道是这一学说具有各种为以前的著作家们可能会在我所没有看到的地方发现的深刻过失,而这一点导致他们放弃了这一学说?"John Rawls, "Reply to Habermas" In: The Journal of Philosophy, March 1995, p.133, Notes.

种不同的自由传统:这就是本杰明·贡斯当所谓的"与洛克相联系的'现代自由'"传统和"与卢梭相联系的'古代自由'"传统。两者间的区别在于,前者强调个人的思想和良心自由,强调个人的基本权利和财产法则;而后者则更强调平等的政治自由和公共生活的价值。[27]作为一种基于"独立观点"上的新自由主义政治哲学,政治自由主义的"公平正义"理念决不偏向这两种传统中的任何一种,更不是在它们之间进行两者择一式的抉择,而是首先通过提出并论证正义的两个基本原则——即自由(权利)原则与平等(差异)原则——"以作为基本制度如何实现自由和平等价值的方向指南",其次通过阐明一种"公共观点",使人们理解这两个基本正义原则比已有的正义原则更适合于表达现代民主社会自由而平等的民主公民理想,因而是"最合适的正义观念"。因为这样重新界说的两个基本正义原则较充分地表达了现代民主社会的基本合理性因素——(1)"对政治自由之公平价值的保障",(2)机会的公平平等,(3)按照差异原则来调节社会不公,以实现社会普遍公平——罗尔斯把这概括为"平均主义形式的自由主义"。[28]

罗尔斯进而指出,这种"最合适的政治正义观念"具有三个根本特征。第一个基本特征有关正义观念的主题,这就是"作为一种现代立宪民主"或"民主政体"的"基本结构"。罗尔斯指出,所谓基本结构,"意指一社会主要的政治、社会和经济之制度,以及它们如何一起适合于构成一个世代相传的统一的社会合作系统。这样,一种政治的正义观念之首要焦点,这是基本制度的框

[27] Cf. Political Liberalism, pp. 3—4.

[28] Cf. Ibid. pp. 6—7. 关于正义论的两个基本原则,罗尔斯沿用了《正义论》一书中基本表达,但作了某些新的解释。这一点我们稍后还要提到。

架和运用该框架的原则、标准和格准，以及这些规范如何表现在实现社会理想的社会成员之品格和态度中。”[29] 值得提及的是，罗尔斯把这种基本结构及其所支撑的社会看成是一种“封闭性社会的基本结构”和“自我包容”式的社会。但必须注意，罗尔斯在这里所使用的“封闭性”一词不是一个价值词，易言之，他不是在评价性意义上而是在描述性意义上来使用“封闭性”一词的。在此意义上，所谓“封闭性社会”是指社会作为一个独立自足的组织，不与其他社会系统发生关系，而处于该社会组织中的每一个社会成员必须被看作是生于斯、死于斯的一员，用罗尔斯的话说，其成员“只有通过生才入其中，通过死才出其外。”[30]第二个特征有关政治正义观念的表现样式，即该观念只能是一种“独立观点”，或是一立宪社会的基本单位或根本构成部分。它既不依据于任何合乎理性的完备学说（保持中立），又容忍并适合于各种各样的合乎理性的完备学说，获得它们的共同认可和支持（宽容基础上的重叠共识）。[31]换句话说，政治的正义观念是现代民主社会之共同理性的基本表达。政治的正义观念之第三个基本特征是，“它的内容是通过某些基本的理念而表达出来的，这些理念被看作是隐含在一个民主社会的公共政治文化之中的”。罗尔斯把一切合理完备性学说都看作现代市民社会的“背景文化”或“日常生活文化”，而非“政治文化”。对于现代民主社会来说，“背景文化”不可忽视或偏视，这是现代文化多元化对社会宽容的基本要求。但在这里，“政治文化”（政体、制度、结构和组织、等等）更为根本，它是现代民主社会的基础。在“政治文化”

---

[29] Political Liberalism, pp. 11—12. 在罗尔斯这里，“立宪民主”与“民主政体”是两个可以互代的概念。

[30] Ibid, p. 12.

[31] Ibid. pp. 12—13.

的背后,隐含着"一种民主思想的传统",它"被视为是一种隐含地为人们所共享的理念和原则的根基(fund)。"[32]民主思想作为政治自由主义的核心理念,主要体现为"世代永久相传的公平之合作系统的社会理念"。"这一中心组织化理念是与两个相伴随的基本理念一起展开的:一个是作为自由而平等之个人的公民理念(他们介入合作);另一个理念是由一种政治的正义观念有效调节的秩序良好的社会理念。"[33]

"作为自由而平等之个人的公民理念"与"由一种政治的正义观念有效调节的秩序良好的社会观念"是罗尔斯"最合适之政治正义观念"的两个基本要素。为了论证这两个观念,他一方面重新阐释了《正义论》曾经设置的"原初状态"理论;另一方面又进一步对这两个观念("公民观念"与"社会观念")做了更具体的界说。对前者,罗尔斯为他遭受的各种指责和批评提出了辩护。"原初状态"及由此衍生的"无知之幕"等观念是罗尔斯在《正义论》中,为其正义之社会结构论题及两个正义原则所设定的前提性预制理论,它的基本理论原型是西方近代出现的"社会契约论"。尽管罗尔斯反复申明"原初状态"学说不再依赖于近人所热衷的纯粹人性论假设,但他的这种所谓"新社会契约论"仍然被指责为一种缺乏充足理由和实践基础的"形上假设",与卢梭、康德等人的道德形上学并无不同。[34]在《政治自由主义》一书中,罗尔斯再次强调指出,"原初状态"和"无知之幕""没有任何关于自我本性的形上学含义",而不过是一种必要的理论前提预制,即作为一种"代表设置"(device of representation)"。而"作为一

---

[32] Political Liberalism. p. 14.

[33] Ibid.

[34] Cf. Michael Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge: Cambridge University Press 1982, Ch. 1 and 3

种代表设置,原初状态的理念起着一种公共反思和自我澄清的手段之作用。”[35]要消除对这一理论设置的误解,关键是区别三个不同的观点:“原初状态中各派的观点;秩序良好的社会中公民的观点;最后是我们自己的观点——即把现在详细阐述着公平正义和把它作为一种政治的正义观念来考察的你和我的观点。”[36]在此,“原初状态”的设置仅仅是为了确保社会各派在缔结一公正的社会结构或制度原则之初有一种公平的起点,它所意味的不过是一种无任何个人偏私性的观点。如果人们在寻求社会公平的原则之初要达到最初的一致,它就是一种必要的“中介化理念”(mediating idea)预设。而它所赋予的基本意义只是一种“代表设置”,决无更高的本体论优先意味,甚至也不同于建立公平之正义社会以后某个公民的观点,或人们论证公平之正义观念的正当合理性时所采取的观点。

对于后一方面,罗尔斯分别具体界说了秩序良好的社会理念和自由平等之公民理念。他指出,“公平合作系统”(社会)理念包括三个具体因素:第一,由公共认可的规则和程序引导的合作;这种合作不同于由某种“中心权威制定的秩序”所指导的那种社会协调活动,其基础不是政治权威,而是公共的规则和程序。第二,在“相互性”(reciprocity)基础上设定的为每一个所接受的公平合作项目或条件;这一要素的主要内涵是具体指定各参与合作的人所具有的基本权利和基本义务,并让每一参与者都能得利。第三,每一参与者须持合理的善观念,即他们都要对自己想从合作中获得的利益持有合理的价值期待。在这里,所谓“合理”,就是既无须持某种利他主义的普遍善观念,也不能持

㉟ Political Liberalism, pp. 26—27.

㊱ Ibid. p. 28.

某种利己主义的自我观念，而是寻求公平互惠、正当合理。依公平合作系统之观念所建立起来的社会才可能成为秩序良好的社会。所以，与之相联系的秩序良好的社会理念也包含三个要素：一、它必定与"自由而平等的公民理念"和"公共的政治正义理念"(的有效调节)相关联；二、它具体包括(甲)大家都接受同样的正义原则，(乙)社会基本结构能够满足正义的两个基本原则，(丙)每一个公民都具有正常有效的正义感；三、这种社会既不是什么共同体，也不是任何形式的联合体，而只是一种合理的民主社会。在罗尔斯看来，民主社会与所谓共同体或联合体的基本区别就在于，首先，前者是一自足的封闭性的社会合作系统，因而有着确定的社会认同界限；而后者却是漫无边际的、无法确定其认同界限的共同体。其次，前者没有也无必要假定某种终极的社会目的，它所需要的只是一种正当合理性的证明；而后者恰恰是以某种形式的社会终极目的为假设前提的，因之难以获得公共理性的证明。最后，前者建立的理念基础是公共理性和基本政治的正义观念，而非任何一种完备的形上学说。后者却依据于(且由于它对终极目的的期待而不得不依据于)某种完备的形上学说。反过来，人类固有的对完美理想和绝对真理的渴望往往诱使他们产生对某种更大更深的社会联合的理想。可惜的是，这种社会理想无法得到理性的证明。罗尔斯说："一种对完整真理的热望诱使我们趋向一种更广阔更深刻的联合，而这种联合是无法得到公共理性证明的。"[37]

有效的社会合作和秩序良好的社会还必须以理性的社会公民为前提条件。因此，与政治正义观念相应的公民观念或个人观念也有着具体的规定：作为自由而平等的民主社会公民，必须

[37] Political Liberalism, pp. 40—43.

具备两种最基本的道德能力,即正义感和善观念的能力,以便能够参与社会合作并有效地调节自己的合作行为;必须具有"理性的力量",即"判断、思想的力量、以及与这些力量相联系的推理的力量";必须具有道德认同和公共认同的能力,在享有向社会制度提出其合理要求之权利的同时,也能承诺对社会公正的义务;此外,他还必须具备必要的政治美德,即公民进入社会合作所必需的自我美德条件。作为对麦金太尔批评的回应,罗尔斯明确指出,政治的正义观念并不排除美德的观念,它需要美德观念的补充。[38]所有这些要求的组合,便是罗尔斯的所谓"公民理想"(the ideal of citizenship)。

三 理念扩展:政治自由主义的"主要理念"

1."重叠共识"的理念

如果说,政治的正义理念是政治自由主义理论体系的基始,那么,在罗尔斯看来,作为一种完整的政治哲学体系,政治自由主义的构成还需要一系列的基本理念。我们已经看到,政治的正义观念和与其相伴随的个人公民观念和秩序良好的社会观念,一起构成了政治自由主义的基本理念。作为基始性的核心理念,政治的正义表明了政治自由主义的基本特征及其对现代立宪民主理想的基本理解。它告诉我们,政治的正义所指向的,是在自由而平等的公民之间建立一种合理公平而又秩序稳定的社会合作系统,即一种现代立宪民主社会。按照政治的正义理念来理解,要实现这一目标,需要满足三个条件:"第一,由一种政治的正义观念来调节社会的基本结构;第二,这一政治(的正

---

[38] Political Liberalism, pp.19—21.

义)观念是诸种合乎理性的完备学说的重叠共识的中心;第三,当宪法的根本和基本正义问题处于危险之中时,按照这种政治的正义观念来疏导公众的讨论。"[39]而贯穿这三个条件的核心理念即是政治的正义观念,或者说,政治的正义观念是规导整个民主立宪社会的最基本理念。

但是,对政治的正义理念和与之相伴随的"自由而平等的公民(个人)理念"及"秩序良好的社会理念"的阐释,以及对《正义论》提出的"社会基本结构"与"原初状态"两个基本概念的辩析,还只是对政治自由主义"基本要素"的原则性分析论证。要全面详尽地论证政治自由主义理论,还需要补充若干"主要理念"的系统证明。[40]因此,罗尔斯以一种近似于黑格尔逻辑学的概念演绎方式,在《政治自由主义》的第二部分,提出并论证了他谓之的政治自由主义的三个"主要理念",它们是:"重叠共识"的理念;"权利优先和善理论"的理念;和"公共理性"的理念。

"重叠共识"(overlapping consnsus)是罗尔斯在《政治自由主义》一书中提出的一个新概念,也是其政治自由主义理论建构的支柱性理念之一。正是通过这一新概念的解释,罗尔斯找到了合理解释现代民主社会中文化价值的理性多元与社会秩序的稳定统一之间矛盾的新途径,而在原有的正义两原则之基础上进一步提出了"多元宽容"的原则。罗尔斯认为,上述矛盾是现代民主社会的正常现象,而非某种可以很快消失的历史状态。既如此,合理地解释这一现象并探索料理这一矛盾的有效方法,就成为了政治自由主义哲学的基本课题之一。但要做到这一点,首先必须了解民主社会之政治文化的普遍事实。在《政治自由

[39] Political Liberalism, p.44.

[40] Cf. Ibid. p.43, and so on.

主义》第一部分第一讲中，他阐述了下述三种“政治文化的普遍事实”。(1)“在现代民主社会里发现的各种合乎理性的完备性宗教学说、哲学学说和道德学说，不是一种很快会消失的纯历史条件，它是民主之公共文化的一种永久特征。”[41]罗尔斯把这叫做“理论多元论的事实”，它是现代民主社会必然产生的基本事实。与传统自由主义思想家和马克思主义者不同，罗尔斯认为，这一事实并非只是“自我利益和阶级利益的结果”或“只是各民族从一种有限立场来看政治世界的可理解的倾向性结果”，同时也是“自由制度构架内部自由实践理性作用的结果”。[42](2)“对一种完备性宗教学说、哲学学说或道德学说的持续共享的理解，只能通过压迫性使用国家权力才得以维持。如果我们把政治社会看作是在认肯同一种完备学说的基础上统一起来的共同体的话，那么，压迫性使用国家权力对于政治共同体来说就是必需的。”[43]这也就是说，如果以某种完备合理性学说而非公共理性(政治的正义观念)作为国家或政治共同体的共享理念基础，就只能也必然导致压迫性地使用国家权力，指望任何其他的政治方式都不可能。但这带有违背自由民主政治的根本本性的危险。罗尔斯把这叫做“压迫的事实”(the fact of oppression)。(3)“最后，第三个普遍的事实是，一种持久而安全的民主政体，即一个不被分裂成为互争互竞的学说自认的和敌对性社会阶层的民主政体，必须获得它在政治上积极参与的公民(至少是大多数公民)的实质意愿性支持。”[44]依罗尔斯所见，不合理的学说一般不可能在社会上普遍流行。而合理的学说之所以具有其合理

---

[41] Political Liberalism, p.36.
[42] Ibid. p.37.
[43] Ibid.
[44] Ibid. p.38.

性,是因为它们必定在某种程度上或某特定范围内获得人们的认可。但问题是,在现代民主社会里,人们所接受和认可的合理性学说必然互不相同、甚至相互对立。在此情况下,如何确保持不同或对立之学说的公民不致因其所持学说或观点的不同而出现对国家民主政体的意志冲突?答案只能是,在各不同学说(它们是支配公民们不同社会立场的基本学说)之间寻求相互间重叠的共识面,这种共识即是公民之"全体观点"(overall views),它是公民参与和支持民主政体的意志基础,也是确保民主政体得以持续稳定发展的基本理念基础。这是与第一个普遍事实相联系着的理性多元跟社会稳定性要求如何统一的现代社会事实。

除这三个主要的普遍事实之外,还有两个普遍事实。一个是可以从"理性(的)"(the reasonable)与"合理(的)(the rational)"两概念之分别中见出的普遍事实。按罗尔斯的分析,这两个概念既相互独立,又有联系。前者作为个人的美德,意指个人的理性推理和达于正当观念的能力,它指向公共的领域,但不意味着利他主义;后者意指个人的价值判断和达于善观念的能力,它指向非公共的或个人自我的价值目的,但不必然意味着利己主义。而作为社会性的美德概念,"理性(的)"着眼于社会公共的正当或公正秩序,而"合理(的)"则着眼于社会的实质功利目的或价值实现。这两者的区别当然不是绝对的,但它可以在一定程度上揭示出这样一个普遍的事实:在现代社会条件下,基于"理性(的)"判断基础而建立的政治观念与基于"合理(的)"判断基础而建立的道德观念——无论是个人性的,还是社会性的——之间,必定产生差异和矛盾。政治自由主义所追求的,既不是简单排斥个人的合理性善观念和社会的合理性目的观念,也不是放弃对更基本的公共理性观念的首要追求。相反,它是在

两者间寻找一种恰当的协调，以自由宽容的原则，在丰富多样的个人合理性观念之间寻找到一种可达共识的公共理性基础。在这里，公共理性当然要优先于个人合理性，但不排斥后者的正当存在理由。

另一个普遍的事实可以从被称作“判断的负担”(the burdens of judgment)的事实中推导出来。所谓“判断的负担”，也就是个人间产生合乎理性的分歧之源。由于每个个人所秉承的完备性学说和合理性善观念互不相同，他们对社会的价值目标、制度和行为标准等等问题的判断或观点也必然相互见异、甚至冲突。这一事实与其说是客观必然的，不如说是正常合理的。所以罗尔斯把它看作是一种“合乎理性的分歧”(the reasonable disagreement)。我们不能期待现代民主社会中的所有人——尽管他们可能是有充分理性(推理)能力和道德良心的个人——在社会问题上达到全体一致的结论。也许在一些相互冲突的合理判断中，部分是正确的，或全都是假的，但即便如此，我们都必须对之采取宽容的态度。从这一意义上说，“这些判断的负担对于一种民主的宽容理念来说具有头等意义。”[45]

对政治的正义理念和普遍事实的分析论证，构成了《政治自由主义》第一部分的主体内容，也是罗尔斯所确定的建构政治自由主义的“第一阶段”。如果说，在“第一阶段”，我们确立了一种特属于政体自由主义基本立场的“独立观点”——即一种政治的“公平正义”的理念，它回答了在各种理性的完备学说相互冲突或无公度的情况下，如何在被这些学说分裂成互竞互争的自由而平等的公民间确立一个能够为公民们共同接受的公共理性的立场或观点；那么，在第二阶段，政治自由主义所要解决的问题

[45] Political Liberalism, p.40.

就是:"它要考察在一社会具有理性多元论特征这一既定情况下,公平正义的秩序良好的民主社会如何才能**确立**和**保持**其统一性和稳定性。"[46]

由于罗尔斯把政治自由主义看作是现代理想的("秩序良好的")民主社会确立和保持其统一性与稳定性的理论基础,因而,从政治哲学的角度看,如何确立和保持民主社会之统一性与稳定性这一实践问题也就转换成了政治自由主义是否可能的理论问题。要回答这一理论问题,首先需要弄清楚立宪政体或民主政体中政治关系的基本特征。在罗尔斯看来,这种政治关系有两个主要特征:第一、该政治关系是社会基本结构内部的一种个人关系,每一个人都生于斯、死于斯。而且"我们没有任何先验之公共的或非公共的认同"。我们不是从某个地方(from nowhere)进入社会的,也不能随心所欲地进入其中或超出其外。正是在这一意义上说,政治社会是"封闭的"。第二,"政治权力永远是依靠政府使用各种制裁的强制性权力,因为惟有政府在维持其法律时有权使用武力。"所不同的是,在现代民主社会或立宪政体内,"政治权力在终极意义上乃是公共权力,即是说,它是作为自由而平等的集体性实体的权力。"[47] 政治权力及其使用的公共性质,产生了政治权力本身的合法性问题。罗尔斯在《政治自由主义》一书中先后两次明确阐释了政治自由主义的"合法性原则"——这就是:"只有在人们按照宪法——该宪法的根本内容是可以期待所有作为自由而平等的公民都会有理性地按照他们的共同人类理性可接受的那些原则和理想来加以认可的——来行使这种政治权力时,

---

[46] Political Liberalism, p. 133.

[47] Ibid. pp 135—136.

该政治权力才是充分恰当的。”[48]在这里，有两点对于政治自由主义来说是关键性的：其一，一切社会政治问题都必须诉诸“政治价值”来解决；其二，在社会的政治生活中，政治价值压倒一切与之相冲突的其他类型的价值。所以，政治价值是极为重要的价值，“不能轻易僭越”。罗尔斯认为，在政治价值中，最基本的有两类：一类是通过社会基本结构的正义原则表达出来的“正义的价值”，它包括“平等的政治自由和市民自由的价值”、“公平的机会均等的价值”、“经济互惠性的价值”和“公民间相互尊重的社会基础”等等。另一类是通过公共探究表现出来的“公共理性的价值”，它包括“恰当使用基本的判断概念、推理概念和证据”、“在接受常识知识的标准与程序时”“接受科学的方法与结论这些行动中表现出来的理性美德和公平的心灵美德”等等。[49]很显然，这两类价值实际上也就是社会政治结构和理想性的价值，和人们在社会生活中进行政治实践活动的价值。

认可了这两类政治价值及其重要性，才可能进一步谈得上民主社会的统一性和稳定性问题。政治社会的稳定性问题是罗尔斯《政治自由主义》一书中突出强调的两个新的课题（与其《正义论》相对照）之一，它与前面所说的多元宽容原则是一脉相成的。在他看来，民主社会的稳定性取决于两个方面的条件：一方面，在正义制度下，公民们是否获得了正常而充分的正义感，以使他们能够普遍遵守社会的正义制度。这是一个社会道德心理学问题，需要人们有一种健全合理的道德正义观念。另一方面，作为民主社会之核心理念的政治正义能否成为合理多元化学说或观点的“重叠共识”的中心。这正是“重叠共识”理念所要解答

---

[48] Political Liberalism, p. 137, p. 217.

[49] Ibid. p. 139.

的问题。

按照罗尔斯的理解,"重叠共识"的理念有三个基本要点。第一,它本身就意味着容许理性多元学说或观点的正常存在和发展。但它不仅不能容忍反理性,而且必须要以压制反理性为条件才能真正达成。换言之,重叠共识事实上是在合乎理性的基础上达成的相互妥协或协调,如若失去理性、甚至是落入反理性的绝对对立和冲突,那么,政治观点和立场的"重叠"就不可能,更不用说达成"共识"了。第二,作为"重叠共识"之中心的公共正义或政治正义观念,必须独立于所有完备性学说或个人观点之外。也就是说,它必须保持中立;必须是"政治的"而非"形上学的"。这就是为什么罗尔斯一开始就特别论证政治正义观念的所谓"独立观点"的深刻缘由所在。第三,应当消除现有对"重叠共识"理念的各种误解。首先,必须弄清楚,"重叠共识"不是一种"临时协定",不是所谓权宜之计。因为它本身具有确定深厚的道德基础。人们达成共识或认同的目标是政治的正义理念,而这一理念本身就具有道德的性质。反过来说,这一核心理念也是在道德的基础上被认肯的,这种认肯有其真诚的根据。其次,"重叠共识"也不是冷漠的或怀疑论的,它对特殊完备性学说的回避,并不意味着它放弃对真实的政治理念基础的追求。相反,它只不过是把这一基础的寻求转向更为普遍和基本的政治理性或公共理性,而非任何带有特殊立场的完备性学说。因为后者不可能真正成为所有公民共同认可的中心。最后,与之相关的是,政治观念之所以不需要一种完备理性学说作为其理论支撑,恰恰是因为政治自由主义抛弃传统的形上学看法,该看法认为,社会政治观念不仅必须有一种哲学的或道德的理论作为其根据乃至前提预制,而且,后者愈深刻愈完备,社会的政治观念就愈可能获得其普遍必然性。事实上,情况恰好相反。在

现代民主社会里，哲学或完备性学说的合理多元存在已经成为不可改变的因而也是正常的理论事实，在此情形下，任何一种哪怕是最为合理完备的学说——无论是哲学的，还是道德的，抑或是宗教的——都不可能指望它获得全体社会公民的普遍认可。相反，只有超出这些学说或派性理论，在社会公共理性或公共观点上，才可能建立起一种能为公民普遍接受和认可的基本社会政治观念。因此，罗尔斯的结论是："若理性多元化的事实是既定的，公共理性所做的协调工作和因此而使我们能够避免依赖于普遍和完备性学说的因素有两种：其一，它认明了政治价值在表达那些与自由而平等的公民之间的相互尊重相一致的公平社会合作项目时所发挥的根本性作用。其二，它揭示了我们在一种理性的重叠共识中所看到的政治价值与其他价值之间具有充分包容性的和谐一致。"[50]

"重叠共识"是现代民主社会确保其统一性和稳定性的基本前提，但是，如何达成重叠共识？何种程度上的重叠共识才能够保证这种统一和稳定？这是政治哲学需要进一步解释的问题。罗尔斯清楚地了解这一问题的重要性。他指出，达成重叠共识是困难的，而要使之能够成为民主立宪社会政体的确实基础，它还必须达到一定的深度和广度。对社会政治价值的共识，毕竟不同于对日常生活问题的一致看法或心理认同，它是一种对最基本的社会政治理念的认同。这种认同或共识的达成，既不能指望某一种理性的完备学说，因为没有哪一种学说能够统合全体公民的政治理想和理念，也不能依靠任何一种哪怕是最充分最强有力的政治力量、社会力量和心理力量。惟一的方式是通过公共理性的运作和基本政治正义理念的共同认可。因此"重

[50] Political Liberalism, pp. 157—158, and pp. 147—158.

叠共识”的达成是一个由“浅”入“深”、先“急”后“缓”、自“下”而“上”的过程，亦即由最基本最急迫的特殊要求到较高较普遍的要求之过程。依罗尔斯所见，这一过程可以大致分为两个阶段：第一个阶段以达成“宪法共识”为终结；第二个阶段以“重叠共识”的全面达成而告终。在“宪法共识”阶段，只能满足某些最起码最急迫的政治正义的原则要求，还无法满足政治自由主义的所有基本理想和要求。首先，它得在理性多元化社会文化背景下确定某些基本的政治权利和自由，并赋予它们以急迫的政治要求的优先性，以便在面对多样互竞的、甚至是相互冲突对立的政治派别及其主张时，先确定建立民主政治所必要的基本运作程序和方式，如民主选举等等。其次，它需要与公共理性相联系，保持达成宪法共识的基本正义性质。最后，若前两个要求得到满足，则该共识阶段便可以满足自由原则的基本要求。然而，“宪法共识”仍然只是初步的，它“既不深刻，也不广泛”，还不足以产生民主社会所需要的完整的“重叠共识”理念。所以，罗尔斯得出结论：“在宪法共识第一阶段，自由主义的正义原则——它最初作为一种临时协定而被人们犹豫地接受并采纳到一种宪法之中——往往使公民们的完备性学说发生转移，以便他们至少接受一种自由宪法的原则。这些原则确保了某些确定的基本权利和自由、并为缓和政治对立、决定社会政策问题确立了民主的程序。在此情况下，公民们的完备性观点便是合乎理性的——如果它们以前不是合乎理性的话：简单多元论便转向理性多元论，宪法认同即可获得。”[51]

宪法共识是“简单多元论”转向“理性多元论”的标志。那么，又如何在“理性多元论”基础上达成更深刻的“重叠共识”呢？

---

[51] Political Liberalism, pp. 163—164.

罗尔斯指出，这需要明确达到“重叠共识”的基本步骤，并由此了解其“广度”与“深度”。“重叠共识的深度要求把它的政治原则和政治理想建立在一种由公平之正义所描述的社会与个人之基本理念的政治的正义观念基础上”。而“它的广度则超越了制定民主程序的那些政治原则，进而包括了涵盖基本结构的诸原则整体，因而它的原则也就确立某些诸如良心自由和思想自由、以及公平均等的机会这样一些实质性的权利，确立了涵盖着某些本质需要的原则。”[52]所以，这种共识就不仅仅限于初步的民主协商程序，其目标也不止于解决对立观点的冲突，而是为了使“民主的民族达到充分的统一和凝聚”。[53]因此，这重叠共识之“重叠”中心或焦点也不是某种妥协式的让步或协调，而是一种“特殊的政治之正义观念”，一种在“或宽或窄的范围内不断改变着的自由主义观念”，且“范围限制愈严，共识便愈具体”；而参与因素愈广阔全面，公共论坛的讨论愈自由愈充分，其广度和深度也就愈可期待、愈可信可靠。[54]

2. 权利优先性与善观念的理念

罗尔斯从一种公平正义的伦理立场转向（抑或是退却到？）一种公平正义的政治哲学立场，重要的标志和步骤之一便是用权利优先性理念对善观念作进一步的政治学限制——如果说在《正义论》中，这种限制还只具有某种道德价值秩序（即所谓“词典式顺序”）的意味的话。

个人权利或自由曾是罗尔斯新自由主义正义伦理学的核心

---

[52] Political Liberalism, p. 164.

[53] Ibid. p. 166.

[54] Ibid. pp. 164—165.

问题，也是其政治自由主义的"本质要素"。在《正义论》中，他用以限制个人权利或自由的是公平差异原则，但这种限制并不改变自由权利之于公平差异的"词典式"优先性。在伦理学意义上，这一"词典式顺序"意味着对个人的权利（自由）或行为正当性考虑要优先于平等或行为善性的考虑。[55] 那么，在自由主义政治哲学中，又如何确保权利或行为正当的优先性呢？罗尔斯的回答是，我们仍然需要从权利（正当）与善这两个价值概念的关系入手。与一种伦理学的解释不同，政治自由主义哲学所强调的不是用道德意义上的公平观念来限制权利或自由的观念，而是用政治的正义观念反过来限制道德善的观念。具体地说，是通过明辨政治正义与道德善这两个概念的实质性范围来限制道德善的观念。

前述可见，政治的正义观念与道德的正义观念有着不同的内涵规定和特点：虽然我们仍然可以把政治的正义观念视为一基本的道德观念。但是第一，政治的正义在政治哲学的意义上不再只限于道义公平的层次，而是"为一立宪民主政体的基本结构所制定的道德观念"；因此有第二，"接受该政治观念并不以接受任何特殊的完备性宗教学说、哲学学说和道德学说为先决前提，相反，该政治观念本身表现为仅仅对于基本结构来说才是理性的观念"；继而第三，"它不是按照任何完备性学说建立起来的，而是按照某些潜存于民主社会之公共政治文化中的基本理念而建立起来的。"[56]更直接地说，作为一政治观念的公平正义不是依据任何一种形上学说（无论是道德的，还是哲学的，抑或

---

[55] 在英语中，"权利"和"正当"是同一个词"right"，这使得"right"一词本身具有着政治学、法学和伦理学等多种意味，不仅在语言学意义上，而且在哲学、历史和文化的意义上也是如此。

[56] Political Liberalism, pp. 174—175.

是宗教的)推导或论证的,而是依据民主社会之公共理性(它潜存于该社会的公共政治文化之中)而建立起来的。当然,政治的正义观念与道德善的观念有着“相互补充”的关系,甚至可以说“一种政治观念必须从各种各样的善理念中抽演出来”。但问题是:“政治自由主义这样作须有怎样的限制”?[57]在罗尔斯看来,政治的正义观念与其他道德观念的区别,主要是一个观念范围的问题。一观念所含内容的广泛性决定了该观念主题应用范围的普遍性,反之亦然。“当一个观念应用于一个广泛的主题范围时,我们便说它是普遍的;当它包括在人类生活中什么是有价值的这一观念、以及包括个人美德和品格的理想时,我们就说它是完备性的,即当它告诉人们许多有关我们的非政治行为(在我们整个生活的限制中)时,我们便说它是完备性的。……当一种学说涵盖所有在一思想图式内已认识到的价值和美德而不是经过准确解释的思想图式时,该学说便完全是完备性的;而当一学说是由某些(而非全部)非政治的价值和美德所组成、且只是被相当粗糙地加以解释时,它就只是部分完备的。”[58]按照这一观念分辨方式,政治观念主要是从这样两个方面来限制善观念的:第一,任何一种善观念必须为或能够为所有自由而平等的社会公民所分享,而不能只属于某些个人或某些群体;第二,“它们不以任何特殊的完备性(或部分完备性)学说为先决前提。”换句话说,在政治观念的框架内,合理的善观念必须具有其社会普遍性和超特殊观点或学说的中立性,否则将为政治观念所不容。由于这两方面的限制是通过“权利的优先性”来表达的,因此,“在其普遍形式上,这种优先性意味着,可以接受的善观念必须尊重

---

[57] Political Liberalism, p. 176.

[58] Ibid. p. 175.

该政治的正义观念的限制，并在这种政治的正义观念的范围内发挥作用。”[59]如果我们把罗尔斯的这一主张与其“重叠共识”理念联系起来看，那么就不难发现，该主张的具体要求是，在政治哲学的框架内，各种善观念或道德学说只有能进入政治共识的“重叠”面的那一部分才能获得一种政治善的意义，才能在民主社会的政治生活中发挥作用，而不能进入“重叠”面的善观念或善学说则只能作为特殊的非政治性道德观念而存在于社会政治理念系统之外。在这里，我们发现了四个极有意义的思想。(1)在政治哲学的层面，道德观念的特殊要求必须服从于基本政治观念的普遍要求；或反过来说，政治观念优先于道德观念。这正是作为“本质要素”的权利(自由)观念优先于道德善观念的理据所在。(2)政治观念对道德善观念的限制，证明了“重叠共识”理念之于建立民主社会普遍政治理念的必要性和必然性。(3)善作为一种价值观念具有着政治的与道德的双重意味：后者指尚未进入“重叠共识”的特殊的道德理念；前者则指已进入“重叠共识”的普遍化了的政治理念。(4)进入或达到这种“重叠共识”的基础是潜存于民主社会之公共政治文化中的“公共理性”。关于这一点，我们将在接下来的一节里详细论述，现在，我们需要进一步弄清楚的是，善观念本身是如何从道德伦理视景中析解为政治观念的？或曰：它是如何被重新界定为一种政治观念的？

依罗尔斯所见，在作为公平的正义中，我们可以辩析出五种不同层次的善理念，它们是：作为合理性的善理念、基本善理念、可允许的完备性善观念的理念、作为政治美德的善理念和秩序良好的(政治)社会的善理念。关于第一种善理念即合理性的善

[59] Political Liberalism, p. 176.

理念，罗尔斯认为，如若它想得到政治正义理念或民主社会公民的普遍认可，就需要改变认可的方式，也就是说，该理念必须能够成为所有公民追求的合理生活计划的观念，才能获得其作为一种政治观念的合理性。关于第二种善即基本善的理念，情况要复杂得多。它可以是个人善生活计划或目的（人生的价值、理想和意义等）的表达，也可以是社会政治生活的基本善的表达。作为前者，由于它依据于某些特殊的完备性学说，不能得到社会公民的普遍认可，只能允许它在政治观念的范围外存在。作为后者，它可以找到适合于政治目的基本表达，这就是说，它可以表示社会公民的基本政治权利和自由、公平的机会、收入和财富、对社会基本结构的政治制度与经济制度等方面的权利（要求）和义务、以及自尊的社会基础。政治观念所认可的正是后者。关于第三种善理念即可允许的善理念，罗尔斯认为，政治正义的观念系统允许存在各种完备性的善理念，在此意义上，政治正义观念持有的是一种中立原则，它不偏袒任何一种完备性学说提出的善理念。所谓“中立原则”，也就是诉诸于“中立价值而证明是正当中立的，这就是说，通过求助于公道（impartiality）始终一贯地把普通原则运用到所有合理相关的情况之中，……以及给相互竞争的各方以提出它们要求的平等机会，来证明中立的正当性。”[60]值得注意的是，罗尔斯似乎不接受来自诸如像尤根·哈贝马斯这些自由主义哲学同道的批评，而坚持认为，公平正义这一基本政治观念所要求的不仅仅是、甚至不是“纯程序意义上的中立”。因为“很清楚，它的正义原则是实质性的，其所表达的远不止于程序性的价值，而且，它的社会和个人之政治观念也是如此，这两个观念是在原初状态中被提出来的。作为政治

[60] Political Liberalism, p. 191.

观念，它的目的是重叠共识的核心所在。"[61] 由此可见，在政治的正义观念中，各种完备性善理念并不具有独立的或普遍的意义，它们都必须服从于政治的正义观念。换言之，只有进入重叠共识的层面，它们才享有普遍的政治意义。关于第四、五种善理念，即作为"政治美德的善"和"秩序良好的(政治)社会的善"理念，似乎从一开始就被限定在政治哲学的范畴之内，因之与纯粹的道德善有着不同的含义(这一步稍后续谈)。

现在，我们需要进一步弄清的是，既然罗尔斯首先肯定了权利的优先性并把它视为政治自由主义的主要理念之一，那么，在"权利优先"的先定立场上又如何保证其"中立原则"的合理正当呢？这是罗尔斯不能不解答的一个重要问题。对此，罗尔斯作出了如下解释。中立可以从不同方面或以不同方式加以规定。比如从社会基本制度的目的，从某种完备性学说的理论立场，从社会公共政策，甚至是从人际间的契约商谈，等等。其规定方式也可以不同，至少可以从目的性立场出发，也可以从纯粹的程序角度出发，等等。按照政治的正义观念要求，罗尔斯主要是从社会基本制度和公共政策的层面，以目的或实质性方式来规定中立原则的。在此情形下，中立意味着下列情形或意义：

"1.国家将确保所有的公民都有发展任何他们自由认肯的善观念的平等机会；

2.国家将不作任何意在偏向或助长任何特殊的完备性学说

---

[61] Political Liberalism, p.192.顺便说一下，哈贝马斯认为，罗尔斯的政治自由主义放弃了应持的纯程序主义立场，难以保证其中立性主张的绝对公平和合理。因为任何对实质性价值的执著，都有可能导致价值立场的偏颇。参见前引美国《哲学杂志》1995年3月号发表的哈贝马斯对《政治自由主义》一书的评论和罗尔斯所作的长篇答复。

的事情；或者，给那些追求该特殊的完备性学说的人以较多支持；

3. 国家将不作任何使个体更可能接受任何特殊[善]观念的事情，除非采取反对或给这样作的政策后果以赔偿等步骤。”[62]

这三种规定都是目的中立性的意义。对此，权利优先性的理念有着不同的理解。首先，它排除了目的中立性的第一种意义。“因为它允许的是，人们只能追求可允许的观念（即那些尊重正义原则的观念）。……在此情形下，由于公平正义依赖于机会均等这一意义，它就可能在目的上达到中立。”“关于第二意义，它凭借表达权利优先之政治观念的特征而可获得满足：只要基本结构是受这种观点规调的，它的制度就不会偏袒任何完备性学说。”但是，对于第三种目的中立性意义，公平正义所能做的不是去抵消或强行防止偏向性的后果或影响，而更多的是学会去接受“常识性政治社会学事实”（the facts of commonsense political sociology）。[63]这是因为，目的性中立不同于程序性中立，它关注的不是或不只是凭借某种纯粹程序的设计来寻求公平和正义，而是以建立一种合乎公平正义之政治要求的中立原则为基本宗旨。而且，尽管政治自由主义力图寻找到某种社会政治的“共同基础”（common ground），并在目的上保持中立，但它仍然认肯某些“道德品格的优越性并鼓励这些道德美德”，如文明、宽容、理性和公平感等这类政治美德，这便是第四种可以进入政治观念的善理念。在此，最关键的是，要把这些美德纳入到政治观念中来考虑，而不是纳入到完备性学说中来考虑，更不能诉诸于某种形式的完善论国家图式，否则，它们就不能成为可与政治观

---

[62] Political Liberalism, pp. 192—193.

[63] Ibid. p. 193.

念相容的政治美德。

然而，对美德之原有道德意义的这种**政治学剥离**(我以为可以这样描述)是否意味着罗尔斯想完全排除社会政治学所需要的道德(或伦理学)支持呢？事实并非完全如此。我之所以说不是完全如此，是因为一方面，罗尔斯仍然**有限制地**承认其政治自由主义的核心理念"公平正义"是一种政治的道德观念，并反复申言道德美德与政治正义具有某种相容性和互补性；另一方面，他又明确强调了政治正义观念不能以任何完备性道德学说为理论基础，恰恰相反，它是建立在多种完备性学说的重叠共识之基础上的，是超任何一种特殊完备性学说的。正是在这一点上，罗尔斯机敏地把自己与现代西方思想史上的自由主义先驱们区分开来。他以崇敬的口吻谈到了诸如康德、密尔、甚至伯林这样一些自由主义的思想大家，但并不赞同他们以某种形式的道德形上学或个人性价值理想为理论预制，来建构自由主义的政治哲学。他坦率地承认，就价值目的而论，他的政治自由主义要比其前辈的理论低得多。[64]在他看来，任何政治哲学(包括政治自由主义)固然需要某种道德的支持，但在现代社会政治条件(即文化价值多元论)下，这种支持决不是也不可能是一种根本理念的基础性支撑，而只能是一种政治文化背景的必要支持。易言之，某种形式的道德理念或哲学学说(如形形色色的人性理论)不可能成为社会政治观念的充分必要条件，而只能是多种必要条件中的一种。

因此，罗尔斯所谓的"秩序良好之政治社会的善理念"已不是一种道德的理念，而是一种政治的善理念。在后一种意义上，政治社会的善是指"公民们在维护一种正义的立宪政体并执行

[64] Cf. Political Liberalism, p. 199.

其事务时,即意识到作为个人的他们,也意识到作为合作实体的社会"[65]并在一种政治正义观念主导下真正使该社会合作达于良好秩序。说一社会是秩序良好的或善的社会,至少有这样三层意思:"1)在该社会里,每一个人都接受和了解所有其他人所接受和认可的完全相同的正义原则;2)它的基本结构——其主要政治制度和社会制度、以及它们如何结合成为一个合作系统——为人们公开了解,或人们有充分理由相信它可以满足正义原则;3)公民有一种正常有效的正义感,一种使他们能够理解并运用正义原则、且在大多数情况下依他们的环境要求来按照这些正义原则而行动的正义感"。罗尔斯把这种政治社会的善(良好秩序)的理解,视为理解"最可欲的""社会联合"之"最佳实践界限"。[66]就此而论,以秩序良好为基本的政治社会的善,正是民主立宪社会或政治自由主义社会理论的根本立场。在这一点上,它与古典共和主义(classical republicanism)的社会理论并无根本冲突,但却与市民人道主义(civil humanism)的社会理论有着根本对立。因为,古典共和主义的社会理论与政治自由主义在下述立场上是相同的或类似的:两者都认为,如果一民主社会的公民想要确保他们的基本权利和自由,他们自身必须具有充分的"为维护一种立宪政体所必要的政治美德"。但是,市民人道主义的社会理论却把贡斯当称之为的"古代自由"即特殊的平等要求当作社会善生活的核心,因之在根本上采取了一种亚里士多德主义的"社会完善论"立场,否认了基本权利的优先性,或者说,用一种道德的善来等代社会政治善。[67]

---

[65] Political Liberalism, p.201.

[66] Ibid. pp.201—202.

[67] Cf. Ibid. pp. 205—206.

按照罗尔斯的政治社会概念，一社会为善，主要表现在两个方面。第一，它对于个体的个人来说是善的，因为(1)它对每个人必须具备“两种基本道德能力”(即道德感和正义感)的要求，本身促进了个人的完善；(2)“它确保了公民的正义之善和他们相互尊重的社会基础”。第二，它对社会自身的民主制度建设来说是善的。在一个秩序良好的社会里，我们必须尊重每一个人的目的，但个人目的的实现必定是“社会的”。任何时候，只要存在着“一种共享的最终目的”(a shared final end)，就必须经由一种联合的行动，而这又必须以一种公平正义的社会秩序为前提条件。“因此，建立并长期实施理性而公正的(尽管总是不完善的)民主制度……乃是一种伟大的社会善。”[68]但是，承认社会生活中存在一种共享的最终目的，或者承认一种社会完善的目的，并不是在道德的意义上来说的。恰恰相反，政治的正义观念所使用的善乃是一种政治的善理念，而就政治社会而言，这种政治善理念的根本所指，乃是良好的社会秩序，即一种使得自由而平等的公民能够进行充分良好之社会合作的民主政治制度。在这一制度中，权利(自由)的优先是根本性的。从这种前提来理解权利的优先性与善观念的联系，恰恰印证了政治的正义观念通过其“重叠共识”理念所表达的两个基本观点：第一，政治的正义理论所使用的善理念必须是政治的而不是道德的，这样，它才能“无须依赖于任何善的完备性学说”，具有社会公共的性质；第二，每一个公民都可以拥有自己的善生活观念，但没有僭越社会的政治善(正义的社会秩序)观念的权利，也就是说，后者本身意味着对每个人的生活方式给予必要的限制。在此意义上，民主社会的政治正义要求是最起码的、基本的，它优先于任何个人的

[68] Political Liberalism, p. 204.

道德(善)生活要求,一如政治的正义观念优先于任何特殊的完备性学说,或曰:政治社会的公共理性要求优先于个人的道德(善)合理性要求。

3. 公共理性的理念

如果说,在罗尔斯政治自由主义理念系统中,"重叠共识"的理念是政治正义这一核心理念的构成性条件,权利优先性理念是政治正义的基本价值观表达,那么,公共理性的理念则是政治正义的社会普遍基础。

在《政治自由主义》的第二讲中,罗尔斯结合有关公民理性能力及其表现的讨论,谈到了民主社会的公共性(publicity)及其三个层次。他以一种康德式的口吻谈到,公民对正义原则的普遍接受和认识是形成这种公共性的第一层次。[69]第二层次是人们能够接受正义之基本原则所持有的普遍信念,即他们对"那些关于人类本性和政治制度与社会制度普遍运作方式的普遍信念"。第一层次可通过"原初状态"的模式仿制来理解,第二层次可通过"无知之幕"的模式仿制来理解。而第三层次则必定与公共正义观念的证明相关。也就是说,必须把公共性的第三层次纳入理性证明。只有这样,社会的公共性才能成为社会的公共理性。[70]

---

[69] 罗尔斯说:"公民们接受并知道别人也同样接受这些原则,而这种了解又依次为公共所认识。进而言之,社会基本结构的制度是正义的,……而每一个有理性的人都认识到这一点。"(Ibid. p. 66)这一表述形式使我们想到了康德对其普遍道德律令的表述:"我们一定要这样行动,使我们能够立定意志要我行动的格准成个普通法则。"(《道德形而上学探本》,中译本,[北京]商务印书馆 1957 年版,第 16 页。)又说:"纯粹实践理性的基本法则,不论做什么,总应该做到使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原则。"(《实践理性批判》,中译本,[北京]商务印书馆 1960 年版,第 30 页。译文略有变动。)

[70] Cf. Political Liberalism, pp. 66—90.

“公共理性”(Public Reason)是民主国家的基本特征。它包含三种含义:首先,它是民主国家的“公民理性”,“是那些共享着平等公民身份的人的理性”。其次,“它的主题是公共的善和基本正义问题”。最后,“它的本性和内容是公共的,是由通过社会的政治正义观念所表达、并在此基础上开放实施的那些理想和原则所给定的。”[71]这样,“公共理性”就具有了两个最基本的特点:其一,它对于公民个体和社会根本性的政治生活问题有着某种强制力,但这种强制力并不适用于公民个体和社会政治问题的所有内容,而只是它们中有关政治社会之“宪法根本”和基本正义的那些问题,如选举权、宗教宽容问题、财产权、机会均等的保障等等;这类问题才是“公共理性的特殊主题”,因此,它们往往是通过民主社会的宪法来加以规定的。其二,上述限制实际决定了“公共理性”的另一个特点,即“它的限制并不适用于我们对政治问题的个人性沉思和反思”,也不包括诸如教会、大学这样的文化团体的成员有关社会政治问题的思考和言论。相反,这些内容恰恰是公共理性得以充分展现的社会文化条件。所以,公共理性非但不禁止社会公民在选举时进行充分公开的辩谈和讨论,而且极力地鼓励这种公共辩谈和讨论,否则,公民的言论自由和社会的公共辩谈就会成为某种虚设。[72]

“公共理性”的普遍限制性特点使它与“私人理性”或“个人理性”相区别,它限制后者但不排除或否认后者。然而,“公共理性”的强制力并不仅仅是由于其普遍性特点,因为具有普遍性特点的理性并不限于“公共的”方面。在民主社会里,还有许多“非公共理性”(nonpublic reasons),如各种形式的“市民社会理性”

---

[71] Political Liberalism, p.213.

[72] 在此意义上,言论自由和思想自由是公共理性的必要前提。

(reasons of civil society)。这些"非公共理性"属于民主社会的"背景文化",而"公共理性"则属于"公共政治文化"(the public political culture),虽然两者均具有社会性的形式,但在实质性内容上却是相对的。在一个统一稳定的民主社会里,"有许多非公共理性,但只有一种公共理性。"[73]具体地说,"非公共理性"的内容可以涵括各种社会性的文化方面,甚至是某些非实质性的政治方面。但"公共理性"则不然,它严格限定于基本的社会政治方面。在政治的正义观念中,它主要包括三个方面:"第一,它具体指定了某些基本的权利、自由和机会(为宪法民主政体所熟悉的那些权利、自由和机会)。第二,它指明了这些权利、自由和机会的特殊优先性,尤其是相对于普遍善和完善论价值要求的优先性。第三,它肯定那些确保所有公民有效利用其自由和机会这一合乎全体目的之手段的举措(measures)。"但由于对这些因素的每一种都可以用不同的方式来加以解释和论证,故而,会出现许多种不同的自由主义。[74]

以"公平正义"这一政治观念为核心的政治自由主义把"公共理性"与"正义原则"看作是具有相同基础的民主社会理念的表达原则。与某些其他形式的自由主义思想不同,它不以某种完备性哲学学说、道德学说、乃至宗教学说为其理论基础,更不允许用某种形上学的方式来解释公共理性。相反,它把通过"重叠共识"所达成的政治认同即对公平正义之政治观念的认同作为公共理性的基础。在此框架内,"公共理性"不是一种社会的道德理性,而是一种社会的政治理性。它是政治自由主义确立其民主政治之"合法性原则"的基础或依据。如前所述,自由主

[73] Political Liberalism, p. 220.

[74] Ibid. p. 223.

义的合法性原则即是指："只有当我们按照宪法来行使政治权力时才是恰当的，因而才是正当有理的，我们可以合理地期待所有的公民按照对他们来说是合乎理性的和合理的可接受原则与理想来认可这一宪法的本质内容。"[75]显然，"公共理性"的基本所指是社会的政治权力及其使用。按照这种"公共理性"的解释，在民主社会里，政治权力是通过社会公共理性建立起来的一种"强制性权力"，在根本上，它是一种"公共的权力"。[76]换一个角度来说，我们可以把公共理性和正义原则看作是政治自由主义之"政治价值"的两种基本形式：如果说，正义原则表达了民主社会基本结构的实质性内容的话，那么，公共理性则是民主社会的公民们决定正义这一实质性原则是否正当合适、是否是最能满足他们的社会政治要求的理性推理规则和公共"质询指南"（the guidelines of inquiry）。而如果说，正义原则是民主社会制定其宪法根本的核心理念，那么，公共理性就是民主社会的公民理性地、公开地检省宪法根本的基本方式。

所谓"宪法根本"（the essentials of constitution），罗尔斯认为主要有两大方面：一是指国家和政府的一般结构和政治运作的基本原则，包括立法、执法和司法的权利及其行使，等等。二是通过立法确定的为大多数人尊重的公民之平等的基本权利、公民自由，诸如选举的权利、参加政治的权利；良心自由、思想自由和结社自由；以及法律规则的保护；等等。在这里，正义原则是贯穿于宪法根本构成的基本政治理念，而公共理性则是民主社会制定、认可、实行、乃至修正宪法根本的基本方式。所以，宪法的根本应当充分体现公共理性的作用和精神。在罗尔斯看来，

---

[75] Political Liberalism, p.217.

[76] Ibid. p.216.

最高法庭可视为公共理性的范例。对此,我们可以从三个方面来看:第一,从司法的角度来看,在一立宪政体中,公共理性即是其最高法庭的理性。首先,“公共理性很适合成为法庭履行其作为最高司法解释者而不是作为较高法律的最后解释者之角色的理性。”其次,“最高法庭是政府的一个分支,它起着公共理性之范例的作用。”[77]第二,“法庭的角色不是纯维护性的,而是通过发挥其制度范例的作用来公平对待和持续影响公共理性。”[78]第三,“法庭作为公共理性之范例角色的第三方面是:使公共理性在公共论坛上得到生动体现并充满活力。”[79]法庭往往是政治争论的中心场所,只有通过它对各种基本政治问题的权威性判断和辩论,才能体现它作为公共理性之范例的政治作用。但是,法庭充当公共理性之范例的这些角色发挥,都是在民主宪法制度的框架内实现的,其民主政治角色发挥得好坏,有赖于宪法制度本身建构的合理与否或合理性程度如何。为此,罗尔斯依据其美国政治背景,提出了立宪理论的五个原则,兹简述如次——

“1.建立新政体的立宪权力与政府行使日常权力的分离,这是洛克《政府论》提出的。

2.较高法律与日常法令的分离,和前者对后者的约束与指导。

3.一民主宪法是一个以某种确定方式来管理自己的民族之政治理想的较高法律的原则性表达。

4.通过一部民主核准的宪法及其权利典章,公民实体便可固定并拥护某些宪法的根本内容,如平等的基本政治权利和自

[77] Political Liberalism, p.229.

[78] Ibid p.235.

[79] Ibid. p.237.

由、言论和结社自由、职业选择自由等等。

5.在宪制政府中,不能将终极权力交给立法机构或最高法庭,因为它们只是宪法的最高司法解释者。终极的权力应由立法、司法和行政(政府)三者掌握,三者的关系须恰当规定,每一方都对人民负责。大致地说,也就是三权分立互制,最高权利在民。"[80]

然而,按照上述立宪原则建立起民主社会宪制,并不等于最终实现民主社会自由主义政治理想。它仍然需要公共理性的维系和修缮,在以价值合理多元化为基本特征的现代民主社会状态下尤其如此。因此,罗尔斯把公共理性的理想看作是宪制民主的"恰当补充",并认为非如此难以保证宪制民主社会秩序的长久稳定。

但是问题依然存在。在寻求一种可将正义的政治价值与公共理性的价值结合起来的自由主义政治观念时,我们会发现存在着这样三个明显的困难:其一,由于在民主社会里存在着多种政治价值和多种表达这些政治价值的具体方式,因而公共理性对任何一特殊政治问题的解答都可能分化多样,甚至于出现众说纷纭、莫衷一是的状况。其二,由于表达政治观点或价值的方式复杂多样,民意的表达手段或方式也会产生问题。要使人们尊重公共理性及其合法性原则,必须满足三个基本条件:给予公共理性所规定的理想以高度而正常的珍重;相信公共理性有可能完善解答所有或至少是绝大部分基本政治问题;我们所提出的特殊观点和现已制定出来的法律和政策均需表达诸种价值的结合和均衡。但即便如此,由于每一个公民或群体都可能执守自己的完备性学说,甚至相信唯有某种超验的价值才是政治价

[80] Political Liberalism, pp. 231—233

值的真实根据，因而有可能对社会基本政治价值的认识和表达难于归宗。其三，并不是所有的人都相信公共理性能够解决全部社会政治问题。[81]这些困难的存在，实际也就预制了公共理性本身的限制或局限。罗尔斯认为，我们可以从这样几种不同情形下的公共理性运作来理解它的局限。在理想情形下，也就是在秩序良好的社会状态下，公共理性可以遵循一种排斥性观点，因为人们能以明确而直接的方式来尊重公共理性，履行其义务。在不太理想但尚属正常的情形下，比如说在接近秩序良好的社会状态下，对于运用社会正义原则可能会产生严重的社会争论或怀疑。要消除这些怀疑和争论，就需要在公共论坛上采取重叠共识的方式，强化人们之间的相互信任和他们对公共理性和政治价值理想的"公共信心"(public confidence)。而在恶劣的情形下，比如，在秩序紊乱的社会状态下，公共理性就会陷入严重危机，人们的怀疑和争论就会恶化为有关宪法根本的深刻分裂和冲突。美国南北内战时期和马丁·路德·金所领导的民权运动，都是这类情形的历史显证。由此可见，公共理性的限制或局限性也是依社会历史条件的变化而不断改变的。[82]在某种意义上，公共理性总是或多或少作为一种现代民主社会的理想而存在着的。人们对社会正义理念的理解愈充分、愈恰当，社会公共理性的形成和运作就愈完善，社会公平正义的良好秩序就愈可能。反过来，公共理性的形成和运作愈完善，统一而稳定的宪制民主社会就愈可能。

---

[81] Cf. Political Liberalism, pp. 240—244.

[82] Cf. Ibid. pp. 247—252.

四 制度框架:政治自由主义的社会图式

在《政治自由主义》一书中,罗尔斯创制的政治哲学体系由三个层次构成:首先是作为理论前提预制的基本理念系统;其次是由基本理念开出的主要理念系统;最后是作为政治理念之社会实践图式的政治制度框架设置。三个层次之间,并不存在一种绝对的高低等级之别,它们的理论重要性并不是由其逻辑开展顺序决定的。相反,在政治自由主义体系中,它们的关联是互动互补性的,或者毋宁说,三者之间有着某种循环往返的特征。以公平的正义为轴心、以作为自由平等公民之个人观念与由公平正义理念所主导的秩序良好之社会观念为两翼的基本理念系统,构成了罗尔斯称之为的"最合适于现代民主立宪社会的政治正义观念";而由"重叠共识"、"权利优先"和"公共理性"三者组成的"政治自由主义的主要理念",则构成了罗尔斯政治哲学对现代合理多元化社会之宽容基础的完整解释。但这两个政治自由主义之基本问题的解释还不是正义问题的首要课题,因为所有这些都依赖于一个社会前提预设:它们只能在正义的或民主立宪的社会条件下才能给予上述解释。易言之,没有一个自由民主社会的先定前提,上述解释就不能成立。正是在这一意义上,罗尔斯认为,正义的第一主题是社会的基本结构。

因此,在《政治自由主义》一书第三部分的开篇,罗尔斯便开宗明义地写道:"契约论正义观念的一个本质特征是,社会的基本结构乃是正义的第一主题。"[83]何为社会的基本结构?按罗尔斯的理解,它是指主要社会制度共同构成一种恰当系统的方式,

---

[83] Political Liberalism, p.257.

以及这些主要社会制度分配基本权利和义务、并划分社会合作中所产生的各种利益的方式。[84]显然，与通常的理解不同，罗尔斯不是从社会制度的构成本身而是从这些制度构成的运作方式来动态地而非静止地理解社会之基本结构的。在这里，社会的政治制度、合法认可的财产形式、经济组织和家庭的自然组织都属于社会的基本结构。它之所以被看作是正义理论的第一主题或首要课题，最根本的原因在于，作为一种特殊的新的社会契约理论，"公平的正义"必须首先设定一个可以作为其社会构成解释起点的前提。由于该理论的基本性质是"政治的"而非"形上学的"，而且她意欲系统阐明的基本正义原则本身所与之联系的对象是或主要是社会政治生活的正义安排和合理运作，因此，她既排除了从某种完备性哲学学说、道德学说或宗教学说的普遍性理论预制（如某种形式的人性论）开始的可能性方式，也放弃了从某种背景文化观念入手的理论建构企图。相反，她从一开始起便从现代民主立宪社会如何构成（作为人类一种新的社会可能性的发现）、又如何达于基本合理或公正（作为人类现代社会理想的基本理念）这一社会政治问题开始，因之，作为其核心理念的"公平正义"，从一开始便是"政治的"而非"道德的"。（参见本文第二部分第二节论述）

按照政治的正义理念来理解的社会制度框架当然是现代民主立宪制的，它以社会契约的达成为其构成基础。在这里，社会契约只是一种"假设性的契约"（a hypothetical agreement），它限于（1）所有的社会成员之间，而非某些社会成员之间，（2）作为社会公民的个人之间，而非作为拥有某种特殊社会地位或社会角色的个体之间，（3）作为自由而平等之道德个人的各派之间，（4）

---

[84] Cf. Political Liberalism, p. 258.

这种契约的内容将是规导社会基本结构的第一原则。这四个方面的规定揭示出社会契约的基本内涵,虽然它只是假设性的,但作为一种限定性预制前提,它可以获得其理论合理性。同时,上述规定也表明了在社会契约基础上所推出的社会基本结构具有的第一主题性质。首先,如果我们设定社会契约中的各派是"作为自由平等的(和有理性的)道德个人"来参与契约活动的,那么,我们就有各种充分有力的理由将社会的基本结构作为政治的公平正义的第一主题。最起码的理由是,这一设置直接预制了公平正义的"个人(公民)观念"和"秩序良好的社会观念",而如前所述,后两个观念属于政治自由主义的基本理念系统。其次,鉴于这一基本结构的独特特征,我们必须以一种特殊方式来理解这种最初的契约,也就是说,必须把这种契约与其他类型的契约区分开来。这种最初契约的达成过程是纯程序性的,这一点已通过"原初状态"和"无知之幕"的设置和解释得到说明。但是,通过这种纯程序性的契约所要达到的并非只是正义程序本身,而是要使之进一步转化为实质性的正义原则。这些正义原则具体体现着一种基本结构的理想形式,它们既约束着社会制度的进一步制定和展开行程,又持续调理着个体财产转换的积累性结果。所以,在这里,社会最初契约的达成与正义原则的确定是相辅相成的。没有原始契约的假设,正义原则就无以开出;反过来,原始契约的达成从一开始就必须基于一种正义的(自由平等的)契约关系基础。只有这样,正义原则才能成为规导社会基本制度的制定和运作、调节个人间利益关系的指南。

正义原则需要从一种特定的契约中开出,这一事实本身证明了社会基本结构作为正义理论之第一主题的重要意义。上述理论预制和推理无疑是合理的。但是,这中间隐含着一个关键

性的问题：在缔结原始的社会契约时，人们如何达成最初的契约呢？或者说，我们有什么理由假定这种最初契约的可能性乃至必然性呢？

这是自罗尔斯发表《正义论》后最先遇到的、也是最棘手最复杂问题。历史地看，用以解释人类社会起源的理论方式多种多样。但无论是哪一种理论，都无法完全脱出假设或预制的范围，包括进化论和文化人类学的解释。就现代社会形态的生成性解释而言，虽然也出现了多种解释理论，但大致可作一些理论上的分辨。依我个人的理解，近代以来，西方哲学界有关现代民主社会形态的原始生成问题，至少存在着两种不同的解释思路：一种可称之为道德-文化哲学或历史哲学的解释思路，另一种可称之为社会-政治哲学的解释思路。前者如早期人文主义者，现代历史主义学派和宗教神学家，等等；他们所注重的是为现代社会的生成提供某种道德合理性解释或文化历史的批判性解释。后者如18世纪法国近代启蒙运动思想家，社会契约论者和现代新自由主义思想家，等等；对于他们来说，这种解释的关键不在于某种泛道德主义或历史主义的文化背景，而在于现代民主社会形成的经济基础和政治条件，在于现代社会自身的实践运动所展示出来的实质性元素。

罗尔斯的解释立场显然属于后一种类型。但是，有两个问题必须明确：第一，无论是哪一种解释类型，都有某种引以为终极性依据的价值立场，第二，具体到某一位哲学家或思想家的解释来讲，这种思路或解释类型的分别常常是交叉变化的，比如，卢梭的社会政治哲学与其道德哲学就不仅难于分别，而且也有着内在的冲突，以至于既有人把他称之为道德理想主义者和充满浪漫主义气质与自然主义情绪的思想家，也有人将之斥责为希特勒式的"国家社会主义"的预言家和"伪民主独裁的政治哲

学的发明人”。[85] 而且，即使是就社会—政治哲学的解释思路而论，具体的解释方式和原则观点也不是统一的。譬如，近代以来所形成的社会契约论传统因为各哲学家所持有道德观和哲学方法论不同，就出现殊为不同甚至是相互对峙的社会解释理论。霍布斯相信的是人性本恶，其由人—狼关系的哲学预定所推出的消极性社会契约论解释（我视之为“have to be”式），当然就不同于康德从“自然人”与“理性人”的分辨（得益于卢梭的理论提示，[86] 我视之为“ought to be”式）中演绎出的积极的社会契约论解释。然而，迨至十八世纪，近代启蒙思想家们的社会解释都有一个共同的特征：无论其具体价值立场如何，他们对现代民主社会的生成论解释总是依赖于某种先定的道德预设和价值偏向的支持，而这类道德预设和价值偏向又往往服从于思想家预先判定的某种理论结论的推理需要。马基亚弗里、霍布斯和曼德威尔等人的人性本恶预设，完全是为了给人为的或强制性的社会政治主张预定一种必然性逻辑前提：既然人性如此这般，所以人类社会的构成就必然这般如此。康德的道德预设虽不同，但对一种理性化了的人性设定，同样内涵着相同的逻辑蕴涵关系和推导形式，不同的只是前提与结论的内容。这类解释的共同特征就在于，它们首先是道德的，然后才是社会政治的，或者换句

---

[85] 罗素说：“他（指卢梭——引者注）是浪漫主义运动之父，是从人的情感来推断人类范围以外的事实这派思想体系的创始者，还是那种与传统君主专制相反的伪民主独裁的政治哲学的发明人。从卢梭时代以来，自以为是改革家的人向来分成两派，即追随他的人和追随洛克的人。有时候两派是合作的，许多人便看不出其中有任何不相容的地方。但是，逐渐他们的不相容日益明显起来了。在现时，希特勒是卢梭的一个结果；而罗斯福和丘吉尔是洛克的结果。”罗素著：《西方哲学史》（下卷），马元德译，（北京）商务印书馆 1981 年版，第 225 页。

[86] 参见［前苏联］阿尔森·古留加著：《康德传》，中译本，商务印书馆 1981 年版，第 46 页。

话说,它们从一开始起便带有明显的道德或价值判断倾向。马克思曾经对这类社会解释提出了严厉的批评,他对新黑格尔主义者施蒂纳"唯一者"理论的批评即是显证。

无须详释,任何从某一先定的道德价值立场出发所作的社会解释,都只能是特殊主义的,无法保持一种普遍性解释所必需的价值中立立场。因而,一种逻辑的可能便是,由此推出和论证的现代性社会解释模式就只能是特殊化的,而这一结果与现代民主社会所追求的开放理性的社会图式("公共理性")和公平正义的社会理想又是自相矛盾的。罗尔斯很清楚地看到了这一点。因此,围绕着社会正义问题,罗尔斯在近二十多年的论证与反驳中逐步理清了自己的思路并一步步逼进其所中意的政治哲学原点:从首先反驳一种特殊道德理论——即功利主义——入手(《正义论》),进而建立一个更有效因而在理论逻辑和实践操作上更为可能的现代社会道德之核心理念:"公平正义"。在《正义论》中,作为一种社会性伦理理念,"公平正义"虽然尚未明确其政治特性与道德特性的区分(见前面第一部分第一节备述),但它至少完成了如下两个重要的理论转化步骤:第一,它将现代社会占支配地位然而却越来越不合时宜的社会伦理学基点从一种"最优化"、"理想化"的价值理想层面,下移到"最起码要求"、"最基本正义"的社会道义层面。不用赘述,这一由"上"而"下"的转移,显然更适合于现代多元化民主社会的道德现实,其较高的合理性在于,它比功利主义目的论伦理和康德理想主义的理性伦理更能解释民主多元社会条件下的社会道德问题。而且,我们可以察觉到,在这里,罗尔斯虽然还没有明确或完全摆脱康德"道德建构主义"的理式,但他对康德道德形上学的存疑,和他对近代伦理学过于强烈的理想化价值企图的矫正,已经为他尔后从社会伦理学立场进一步转向政治哲学的立场埋下了伏笔。

第二，超出近代社会契约理论从某种特定形式的（具有特殊道德先验立场的）人性论预设出发的思维框架，力图为这一现代社会形成的原发性解释理论重新寻代到一种无先验立场或无特殊偏颇的逻辑起点——即通过"无知之幕"的原始性"代表设置"而预制的"原初状态"。这一改变在形式上保持了康德自由主义理性伦理学注重伦理学之理论出发点的合理设置的风格，但否定了功利主义轻视建立社会道德的前提之正当合理性论证而片面关注于社会道德结果的理想达成的思维理式，这就一方面预定了罗尔斯理论开展的政治哲学前景——对现代民主社会之价值理想的最基本可能性的持续追寻，必然追溯到对现代民主社会之政治建构的可能性条件或限度上来，后者是前者的解释前提之一（除这种社会政治前提外，还有其经济结构和文化背景的前提），另一方面也预定了罗尔斯尔后对现代民主社会之政治前提的论证必须首先从其政治结构的探讨开始。

但这还只是罗尔斯理论演进的第一步。反驳和否证某一种特殊的道德学说，并不等于完全摈弃从道德或伦理学的立场出发来论证社会政治问题的理论立场。近代以来，西方学者的通行做法几乎是毫无疑虑地把道德考虑作为所有人文科学和社会科学的先定的不言而喻的理论基点或最终归结点（除作为一种特例的宗教神学以外）。但近三十余年来，学者们对这一惯性思维定势产生了怀疑，如法学家哈特等人。[67] 而更尖锐的问题是，现代社会发展的当代现实不断给思想家和理论家们提出着一个带根本性的问题：在现代社会日趋多元化和日常合理化的状态下，仅仅依据于某一种无论是多么完备的道德学说对现代社会

---

[67] 参见［英国］H. L. A. 哈特著：《法律的概念》，中译本，（北京）中国大百科全书出版社 1996 年版。

生活进行哲学的、政治的、经济的、法律的、文化的或其他方面的解释是否可能？即便有所解释，又是否合理？或在多大程度上是合理的？正是这一问题的日益突显，引起了许多当代哲学家和社会思想家的注意，给他们提出了新的理论课题。我们看到，哈贝马斯的社会批判理论或“交往理论”，罗蒂等人的“后哲学文化理论”，乃至某些“后现代主义社会理论”等等相继登台，出现了多种与以前的社会哲学理论大为不同的解释方式。

罗尔斯的解释方式是政治哲学的。虽然他仍然立足于“现代主义”的理论视境，[88] 但他不再遵循传统的社会契约论思路。就是说，他不仅不再从**某一种**道德学说（如功利主义）出发，而且排除了从**任何一种**道德学说、哲学学说[89] 和宗教学说出发来解释社会政治问题的企图。因此，他批评并放弃了康德的“道德建构主义”解释方式，把社会政治的解释立场从“道德建构主义”转到了“政治建构主义”；进而，他又批评了黑格尔的“历史主义”和诺齐克的“历史主义的解释立场”。对于后者，罗尔斯坚定地指出：“……必须把社会契约论视为前提假设性的和非历史性的（nonhistorical）。”[90]对罗尔斯的“原初状态”（作为其新社会契约论的一个解释性概念），许多西方学者都提出过且仍然持有批评，[91]但诺齐克的批评是最尖锐的。因为诺氏的批评所指，给罗尔斯提出了一个原则性的指控：如果通过一种人为面纱（即罗尔

---

[88] 关于罗尔斯理论的“现代主义”视境问题，与本文主题关涉不深，暂作悬题。

[89] 在这里，罗尔斯所谓的“哲学学说”不是指某种哲学的方式，而是指作为一种完备性基础原理的哲学形上学立场。

[90] Political Liberalism, p.273.

[91] Norman Daniels(ed.), Reading Rawls—Critical Studies on Rawls' A theory of Justice (Stanford University Press 1989), and also Bruce Ackerman, "Political Liberalisms", In: The Journal of Philosophy, July 1994; Stuart Hampshire, "Liberalsim: The New Twist", In: The New York Review, August 12, 1993.

斯的所谓“无知之幕”)的掩盖来求得某种理想公平的社会起点,那么就势必会强行否认个人之间的实际差别(如原始财产的积累、个人能力和权利等等),以至最终出现个人间权利侵犯的不公正后果(如对于先在或既有的个人财产权),这非但无公正可言,反而动摇和破坏了西方民主社会赖以立足的根本价值原则——“个人权利神圣不可侵犯原则。”[92]

然而,在罗尔斯的理论框架内,诺齐克的指控是虚假的:通过“无知之幕”的假设所构成的“原初状态”预制只是一种必要的前提假设,不具备实质性价值规导作用。它的出现是为了给原初的“代表设置”奠定必需的条件,而这种“代表设置”是形成作为合作系统的社会所不可缺少的。在罗尔斯看来,要使一种正义的秩序良好的社会合作成为可能,就必须为缔结社会契约设定一种无差异的平等起点,在这里,既不能允许历史既定或已有差别的存在,也不能允许任何参与者(无论是某种形式的团体或共同体,还是某一个人),唯一需要认可的事实是契约各方的社会成员资格。所以,罗尔斯断定:“一种社会契约的情景……必须容忍三个事实:在我们的社会中,成员资格是既定的;我们无法知道我们不属于该契约时将会是怎样的(也许这种想法本身没有意义);社会作为整体没有任何联合体和个体所具有的那种目的或目的秩序。”[93]

现在的问题是,社会契约的首要目标是什么?达成这一目标的基本条件又是什么?罗尔斯认为这才是最基本的,因而也是“公平正义”之政治哲学的第一主题。具体言之,社会契约的

---

[92] 详见拙文:“诺齐克人权理论振义——兼及当代美国两种正义论模式”,载《学人》,(南京)江苏文艺出版社 1993 年版,第 3 辑。

[93] Political Liberalism, p.276.

首要问题是社会基本结构的构成，也就是说，首先必须缔结一个统一而公平的作为我们合作系统的社会框架，然后才能谈得上其他问题。就诺齐克的指控而论，人类社会发展到现代，有可能导致不公平或侵犯个人权利的主要原因，不是历史的既定事实，而恰恰是社会的现存制度条件和制度保障。所以，建立以根本宪法为核心的社会基本制度框架是第一重要的。但是，如何建立符合公平正义的社会基本制度？除了预制必要的原始契约起点外，最根本的是首先确立一套公平正义的原则，以规导制定社会基本制度的社会过程。正是在这一意义上，罗尔斯基于“公平正义”理念提出正义的两个基本原则，并把基于这套原则之上的现代立宪民主社会看作是人类新的社会可能性的发现。因为这种社会不再是某种按照一特殊价值学说或终极目的观念建立起来的联合体或共同体，而毋宁是迄今为止（在罗尔斯看来）最可能满足现代多元民主社会之实际状况的社会合作系统。

五 进与退：政治自由主义的限度

让我们扼要总结一下罗尔斯《政治自由主义》一书的基本理路：在是书中，罗尔斯的理论目标是，通过一系列必要的概念修正和理论限定，力图从其《正义论》所设定的正义社会伦理学中开出政治自由主义的政治哲学。其基本步骤是：第一，区分“公平正义”这一核心理念的政治意义与道德意义，使之成为更明确的政治哲学概念，从而建立一种“政治的正义”观念；第二，围绕着“政治的正义”理念推演出作为民主社会之公民的自由而平等的“个人观念”和由该理念所规导的秩序良好的“社会观念”，从而建立一套政治自由主义的“基本理念”系统；第三，进而引绎和论证其“主要理念”系统，该系统由“重叠共识”、“权利优先与政

治善”和“公共理性”三大理念所组成;第四也是最后,提出与政治的正义理念相适宜的社会制度框架设想,并阐明其基本自由(权利)的政治价值规范。诚如罗尔斯本人所说,这是一个前所未有的政治自由主义理论系统。她的第一步是打通正义论伦理与正义论政治哲学之间的内在关节,重新建构现代民主社会的自由主义价值理念系统。第二和第三步则经由一种一而二(从“政治的正义”到“公民个人”与“立宪社会政体”)、二而三(再到三个主要理念)的观念推理程序,建构政治自由主义的理念体系。而最后的一步则是对第一步的理论回应,证明作为“公平正义”之第一主题的社会基本结构(制度框架)。在整个理念系统中,“基本理念”所解释的,是对现代民主社会之政治正义的第一个基本问题——即“在被看作是自由而平等的、并在整个生活中世世代代都能充分合作的社会成员之间,具体指定其社会合作之公平项目的最适当的正义观念是什么?”——的解答;而“主要理念”则是或主要是对现代民主社会之政治正义的第二个基本问题——即“把理性多元论事实当作自由制度之不可避免的结果来理解和给定的宽容基础是什么?”——的解答。两者的综合:即“由自由而平等的公民——他们因各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化——所组成的公正而稳定的社会如何可能长治久安?”这一现代民主社会的根本性问题,就是罗尔斯政治自由主义哲学所探讨的中心课题。[64]

显而易见,罗尔斯建构的政治自由主义理论是一个完整的体系,从其理论构成形式、论证推演程序和实质内容等多方面来看,我们甚至可以说,这一体系是自洛克、卢梭、康德以来西方政治哲学最完整最先进的表达。其与众不同处在于,她以一种非

[64] Political Liberalism, pp. 3—4.

形上学的或现代理性分析的社会契约论方式，依据现今最具影响的美国式现代民主社会的经验文化背景和西方自由思想的传统资源，建立了一种新的自由主义政治哲学模式，为自由主义这一西方现代民主社会的价值理想提供了一种圆通的正义论解释。作为一种政治哲学，罗尔斯的政治自由主义不仅仅是法学家艾克曼教授所说的关于政治权力问题的探究方式，[35]而毋宁说，她是一种基于人类正义这一古老的社会价值理念基础而发展出来的关于社会正义秩序及其政治合理性与个人自由及其理性规范两方面和谐合理实践的理想性理论解释图式。因此，社会的基本结构和基本制度框架的公平性、社会政治权力运作的合法性、社会多元化文化价值观念与现代公共理性的协调基础、以及个人权利或自由的优先保障与相互间的公平合理性，构成了她的基本主题系列。其中，社会基本结构作为社会实质性构成前提条件是正义论的第一主题，"公平正义"作为正义论的核心理念是整个政治自由主义理念系统的"基始"，社会政治权力操作的正义合法性与个人自由权利实现的公平合理性、以及两方面的协调稳定之社会基础，则是政治的正义理念探究所追寻的理论目标。

大致了解罗尔斯的基本理论后，我们现在可以提出两个一般性的问题：第一，由于罗尔斯的政治自由主义理论是直接从其正义伦理学发展而来的，所以我们首先要问，从《正义论》的理论构架中能否开出《政治自由主义》的理论图式？或者说，从正义论伦理学中能否开出一种正义论的政治哲学？第二，如果第一个问题的答案是肯定的，那么，罗尔斯所精心建构起来的政治自

---

[35] Bruce Ackerman, "Political Liberalisms", In: The Journal of Philosophy, July 1994.

由主义理论体系作为一种现代性的社会政治哲学又在多大程度上是合理可行的？前一个问题有关罗尔斯理论探究方式的合理性问题；后一个问题有关其理论的本身的合理性问题。

关于前者，一些学者持有不同程度的疑虑；关于后者，则由于罗尔斯《政治自由主义》一书始刊不久，尚属一个开放性的研究课题。耶鲁大学法学院教授艾克曼认为，罗尔斯努力建构政治自由主义的理论雄心和他所达的基本原则和结论是应当肯定的，但是，《正义论》中提出的"原初状态"和"无知之幕"是一种无法得到正当合理性证明的前提假设，罗尔斯无法从《正义论》过渡到《政治自由主义》，即是说，前者的假设不应作为后者的前提预制。所以，罗尔斯实际上不得不面临一种两难抉择，要么他必须摈弃"无知之幕"的假设前提，要么他必须摈弃政治自由主义。因为，"无知之幕"一类的假设无法成为政治自由主义的合理性理论前提。[96]持类似看法的还有哈贝马斯等人。哈氏认为，罗尔斯的"无知之幕"不啻一种人为的"信息强制"(information constraint)，它违背了现代民主的基本理念，因为这一概念意味着人们从一开始就被剥夺了自由言谈和思想表达的权利。[97]

对于罗尔斯的"无知之幕"预设本身的合理性问题，是自《正义论》问世以来一个聚讼最多的议题之一。我个人以为，作为一个理论预设性概念，其合理与否不仅在于理论家所赋予它的内涵规定，还在于它在整个理论框架中与其他相关论证的关联形式和它对整个理论系统所具有的解释功能。从这两方面看，罗尔斯"无知之幕"的概念假设并不是完全没有正当合理性意义

---

[96] Bruce Ackerman, "Political Liberalisms", Journal of Philosophy, July 1994.

[97] Jürgen Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", In: The Journal of Philosophy, March 1995.

的。应该说，这一概念本身在形式上并未超出近代社会契约理论的前提假设方式，但在其内容上却有了重大改进，这一点往往为西方学者所忽略。就我个人的理解和我与罗尔斯教授本人的面谈所得，无论是"原初状态"的假设，还是"无知之幕"概念本身，都寄予了罗尔斯先生一个深远的理论改建意向：这就是，竭力消除近代以来社会契约论传统中长期存在的道德形上学幻想，使其理论前提预制摆脱或从某种形式的人性论出发或流于道德怀疑主义[98]的思维理路，获得一种明确而理想的（在罗尔斯的理论意义上）中立性起点。而就罗尔斯的整个理论建制而言，情况更为复杂些。概略讲来，我以为，在罗尔斯的正义伦理框架内，"无知之幕"的预设是有问题的；而在其政治哲学的框架内，则有其合理的预设理由。

原因在于，任何伦理学的立场都必然是且只能是价值目的论或规则道义论的。人们不可能全然在既无价值目的论指向又无道义论要求的情况下来谈论伦理学，对规则道义和价值目的可以各有偏执，却无法全然超脱。换句话说，伦理学作为一门特殊的价值学科总是有其价值学品性的。[99]这一理论"事实"意味

---

[98] 这一点与形形色色的人性论假设直接相关。因为，无论是从积极的人性论（人性善）出发，还是从消极的人性论（人性恶）出发，理论家们都难免一种相同逻辑归结的疑问性结果：在这种先定的具有明显价值倾向的理论前提下，如何保证由此推出的社会哲学或政治哲学、乃至伦理学结论的客观普遍性和正当合理性？这常常是近代思想家不愿继续追问的一个理论难题。

[99] 这里所说的"价值立场"是就伦理学本身的理论特性而论的，与道德判断上的"价值立场"和"价值中立"说法不是一回事。在现代元伦理学家对伦理学的"元"批判分析中，一个主要的论题便是抱怨伦理学难以达到价值中立，也难免道德判断或评价中的主观偏好，因而伦理学的命题不可能是纯客观的经验事实陈述，伦理学本身也不能成为一种真正的科学或知识。这种批判分析当然揭示了道德判断和伦理学两个层面在价值立场上的相关性。但从另一个角度看，这也正是元伦理学的片面性所在。作为一门学科（为了避免更多的误解，我用"学科"这一中性词，而不用

着，伦理学家不能"无视"或"忽视"人们道德生活中的实际差异，**恰恰相反，正是这种实际差异使伦理学具有了它产生和存在的必要性。**在此意义上，罗尔斯预设的"无知之幕"确实成了哈贝马斯所说的不合理的"信息强制"。而诺齐克所提出的"非历史主义"指责也是有其正当理由的。[10]但是，作为以现代民主社会为基本研究对象的自由主义政治哲学，其理论立场必须是公共理性的，因为她所考虑的不是一般性意义上的个人行为，而是作为社会公民的个人及其社会性行为，是公民们建立社会合作的组织化社会化行为；她所关注的也不是人的行为的善恶价值或（最起码的）正当合理性，而是社会基本组织结构和制度及其运作的合法性和作为社会公民的个人行为的社会正当性。这里所需要的，恰恰是要摆脱纯粹个人的原始事实，建立一种为全体（在实际情形下常常只能是大多数或绝大多数）公民共享的（公共理性）出发点。因此，罗尔斯的"无知之幕"乃至其整个社会契约论预制是合理的，至少不失为一种可能的预备性解释方式。

如果我的上述分析能够成立，那么，余下的就只是罗尔斯能否或怎样（如果可能）从《正义论》过渡到《政治自由主义》的问题，而不是"无知之幕"等预制性概念本身的证明问题。为了更明确地提出问题，我们把前一个实际存在的问题转换为罗尔斯能否从其正义论伦理学中开出一种政治自由主义哲学的问题。

"知识"或"科学"这类带有真值意味的词），伦理学的"价值立场"并不是由道德价值或判断所具有的价值倾向所决定的。前者是作为一门学科的理论价值特性（status）或品性；后者是作为其具体研究主题的道德判断行为的价值特性。因此，我的看法是，正当有理的道德判断或评价立场应当是中立的、客观的；或者说是无个人主观立场的（from nowhere）；而作为一门特殊的价值学科，伦理学本身不可能脱出其价值学科的品性。

[10] Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, New York: Basic Books, Inc. 1974, pp. 153ff.

对此,我个人的回答是肯定的,但必须进一步明确其政治自由主义的理论限度和实践限度。更具体地说,就罗尔斯建构的新自由主义政治哲学本身的逻辑和目标而论,这种“过渡”不仅可能,而且必然。但从现代世界的社会政治现实和更一般的现代社会政治理论来说,罗尔斯的政治自由主义主张是否普遍有效,是一个存在争议的问题。于是,对本节开始所提出的两个问题的解答实际上是有联系的。

在《正义论》中,罗尔斯所要解决的主要问题,是为现代民主社会提供一种普遍合理的社会公正伦理学基础支持,其理论核心是建立一套既能确保个人自由、又能维护社会公平秩序的“公平正义”原则。虽然这一伦理原则体系的根本立场是个人自由主义,但是,由于它重新解释并较为严格地论证了以下两个方面,使其个人自由主义既不同于近代道德个人主义,也不同于近代启蒙运动思想家所倡导的自由主义,尽管罗尔斯刻意申述了他的两个正义原则与近代启蒙思想家所确立的以“自由、平等、博爱”为核心价值观念体系的人道主义之间的连续性和一致性。[10]这两个方面是:其一,罗尔斯没有采取近代人性论前提预制的理论出发点,而是通过重构社会契约理论,从一开始便给予“个人”概念以严格的“社会公民”规定。因此他的“个人”概念从一开始起就不是一种抽象的“自然个人”概念,而是处于同一社会化起点上的社会公民,即处于“无知之幕”背后的作为民主社会之参与者的“自由平等的个人”。尽管这一预先规定仍然带有近代社会契约论的假设特征,但它在理论上赋予了“个人”一种

---

[10] 罗尔斯解释说:“一旦我们接受这一点,我们就可以把传统的自由、平等、博爱观点与两个原则的解释如此联系起来:自由相应于第一原则;平等相应于与机会公平平等联系在一起的第一原则中的平等观念;而博爱则相应于差别原则。”John Rawls, A Theory of Justice, Cambridge: Harvard University Press 1971, p. 106.

社会特性的界定。[110]而且，由于罗尔斯是从解释人的社会合作行为开始，而非从“理性化个人”的哲学预设开始的，因之也使其个人概念比康德的“理性人”概念更为具体和明确。由这样一种严格规定的“个人”(实则为“社会公民”)概念出发所提出的“个人权利优先”主张，显然不同于从某种抽象的哲学一般化的“个人”概念出发所推出的个人主义主张。其二，与近代主导性的“天赋人权”观念不同，罗尔斯用一种颇遭异议的“非历史性”方式，不仅严格限制甚至剔除了影响个人间社会平等的诸种先天性和历史性因素，而且通过对“代际正义”或“储存正义”、“道德应得”(moral desert)和“合法期待”、个人能力和“按劳取酬”等问题的详细分梳，[111]强调了在社会条件下兼顾公平(“惠顾少数最不利者”)的必要性。在此情况下，罗尔斯所主张的“平均主义的自由主义”就远非近代启蒙思想家所宣扬的自由主义。

无庸赘述，从这两个方面足以见出，罗尔斯《正义论》所创立的与其说是一种“新自由主义”伦理学，倒不如说是一种现代型社会正义伦理学。而作为这一社会伦理的核心理念“公平正义”本身，从一开始起便被罗尔斯设定在现代民主社会之基本组织结构的构成性过程中，它既是其社会正义伦理的理念基始，又成为罗尔斯心中建构现代民主社会的价值观念基础。如果我们理解罗尔斯对现代民主社会理念的设想(建立在“公平正义”理念基础上的“秩序良好的社会”)，和他对这一社会结构的主题性强调(作为正义论之“第一主题”)，那么就不难理解罗尔斯由正义论伦理学走向正义论政治哲学的内在必然性逻辑了。

---

[110] 就此而言，桑德尔对罗尔斯的“无约束个体”和“占有性个体主义”的指责不是完全公平的。Cf. Michael Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge: Cambridge University Press 1982, especially Ch. 4.

[111] A Theory of Justice, p. 310.

如何评价罗尔斯的这一理论步骤？一些学者认为这是一种理论的进步，如哈贝马斯等人；另一些学者则认为这是一种理论退却，如诺齐克等人。[104] 的确，从形式上看，罗尔斯似乎已经放弃了建构一种普遍性正义伦理学的努力，从正义论伦理学到正义论政治哲学的理论"转变"，确实意味着罗尔斯本人对正义论伦理的"非现实主义"理论理想的自觉，并力图通过观念的转换，使正义论退出一种理想性的道德哲学境界，落脚于一种现实的民主社会之政治哲学层面。[105]但从实质上看，这种转变并不是一种思想退却。首先，作为人类对自我生活的理论思考方式，伦理学与政治学的差异不是理论反思层次的高低差别，而只是反思方式、论证方法、主题范围等方面的差异。一种完整合理的社会政治哲学当然需要一种道德理论的价值合理性论证支持。但同样确定无疑的是，一种现实合理的道德哲学也需要一种社会政治理论的实践合理性证明。在社会层面上，正如道德与政治常常相互交织一样，道德哲学与政治哲学也常常相互交错。具体言之，一种社会伦理学的建构总在一定程度上依赖于社会政治哲学的基本解释，其理论前提的预制尤其如此——如果该社会伦理学不想丧失其基本的社会现实合理性的话。反过来，一种社会政治哲学的建构总在一定程度上需要社会道德哲学提供价值合理性的支持，尤其是在社会的目的性价值论证上——如果该政

[104] 哈氏的评价见前引"Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", In: The Journal of Philosophy, March 1995. 另可参见前引 Bruce Ackerman 和 Stuart Hampshire 对该书的评论。至于诺齐克的评论，尚未见诸公开文述，但笔者在 1993—1994 年哈佛访学期间，曾与诺齐克教授有过被他称之为的"系列会谈"，当面领教过他关于罗尔斯此书的评价。参见拙文"哈佛大学爱默逊楼里的哲学和哲学家们"，载《现代与传统》(广州)，1996 年，第 2 期。

[105] Political Liberalism, p. xv and p. xvii.

治哲学不想成为某种政治权术或政治权力的权宜设计的话。

其次,按照罗尔斯"公平正义"理论自身的逻辑,从正义论伦理转向正义论政治哲学,是一种必然的理论进步,而不是理论退却。我们看到,罗尔斯竭力探究的并不是某种抽象普遍的社会正义论图式,相反,他自始至终所追求的理论目标,都是探讨如何为现代民主社会建立一种最基本最适宜的正义观念,从而为现代民主社会找到一种最恰当最普遍的公共理性与多元宽容的价值理念基础。不难看出,在罗尔斯这里,表达这一价值理念基础的核心理念是"公平正义",他的伦理学表达是两个正义原则,它们是正义伦理的基本道德要求或"最起码要求"(the minimal requirements),而他的政治哲学表达同样是两个正义原则,所不同的是,在政治哲学的框架内,"公平正义"从一开始就是一个政治的概念,即是说,它从一开始起就表达着一种政治要求和社会理想,而不是一种道德价值理想。因此,它表现为对所有社会公民的政治要求,和对于现代民主社会之普遍有效的"公共理性"要求,这种政治要求是最基本的,也是最可普遍化的;而且惟其"基本",才使其成为"最可普遍化的"。在现代民主社会条件下,最起码最基本的道德要求往往是直接与社会政治或法律的基本要求相关联的,在某种意义上甚至可以说是相重叠的。也就是说,在最基本的意义上,现代社会的基本政治要求和法律约束同时也就是社会最起码的道德要求。因此,要保持正义论伦理在"最起码要求"层次上的普遍有效性和现实性,就必须首先使它与社会的基本政治要求和法律约束衔接或贯通起来,而打通两者的关节正是现代社会的"公共理性"。这正是罗尔斯所选择的理论推进方式,也正是通过这一方式,他才从正义论伦理转向正义论政治哲学,使其正义论获得了更现实更可行的社会实践性品格。

最后,作为当代新自由主义的主将,罗尔斯清醒地意识到,

对于现代西方民主社会、特别是美国社会来说，自由主义从来就不只是一种道德理想，而毋宁是一种社会政治理想和政治实践运动，以“公平正义”为其核心理念的新自由主义政治哲学同样不能例外。正是基于这一认识，罗尔斯不仅要把正义论伦理贯彻到政治哲学之中，而且力图完成一种政治自由主义理论体系的建构，因为在他看来，这一理论体系在西方自由主义经过三百多年的发展后仍然是开放的、未定的。[106]所以，从正义论伦理学中进一步开出正义论的自由主义政治哲学理论体系，恰好反映出罗尔斯理论探究不断扩展和系统的进步态势。

然而，认肯罗尔斯正义论理论探究的进步是一回事，如何具体评价其政治自由主义却是另一码事，虽然这两者并不能完成分割开来。事实上，尽管罗尔斯的《政治自由主义》一书问世不长，各方学人已有诸多评说，褒贬不一。有学者（如哈贝马斯、艾克曼等）将之视为对其早期正义论的“拓展和修缮”；[107]是“探究政治权力的独特路径”，是为政治自由主义“提出一个总的框架”；[108]如此云云。而另一些学者则认为，它不过是对自由主义的一种“新的扭曲”；[109]在《政治自由主义》中，罗尔斯在实现其正义论伦理向正义论政治哲学的转变时，削弱了自由主义的道德资源；[110]如此等等。对于这些评论，我暂不详谈。我在本篇中所

---

[106] John Rawls, “Reply to Habermas”, In: The Journal of Philosophy, March 1995, p. 133, Notes[1].

[107] Jürgen Habermas, “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism”, Ibid.

[108] Bruce Ackerman, “Political Liberalisms”, Ibid. July 1994.

[109] Stuart Hampshire, “Liberalism: The New Twist”, In: The New York Review, August 12, 1993.

[110] Samuel Scheffler, “The Appeal of Political Liberalism”, In: Ethics, Volume 105, No. 1, October 1994.

关注的主要问题是，罗尔斯在《政治自由主义》一书中所建构的"政治自由主义哲学"本身具有多大程度的理论合理性和实践可行性？这也就是罗尔斯政治自由主义理论体系的限度问题。

首先必须承认，罗尔斯将其政治哲学集中在最适合于现代多元化民主社会的"政治的正义观念"和"宽容基础"两个根本性政治问题上，是有其充分合理论根据的。无可否认，人们可以从各个不同的方面或角度来描述现代社会的基本特征和问题，但从政治哲学的视角来看，社会基本结构和制度的正义秩序构成与文化价值多元化条件下的宽容和谐乃是最根本的。罗尔斯把两者结合起来，通过一系列有条理的政治自由主义基本理念图式的设置和论证，提出了在文化价值多元化条件下建立现代民主立宪制社会并确保其长治久安的可能性解释。这当然只是一种可能的理论解释，而且如许多西方学者所言，罗尔斯的解释或论证带有明显的美国政治的色彩，用哈贝马斯的话说，罗尔斯是在"对他所捍卫的具体制度和原则作一种意识形态批判"。[41] 尽管如此，我们仍然不得不承认，罗尔斯的这种解释是迄今为止的西方政治哲学史上最周备最具理论解释力的一种。理由在于：第一，它批判地吸纳了近代以来西方几种代表性政治哲学的理论成果，将政治哲学的主题重新定位在社会基本正义问题上，特别是社会基本结构和制度的正义合理性证明程序上，恢复和拓展了西方自由主义政治哲学理论。第二，无论罗尔斯关于西方世界未能建立起政治自由主义体系的说法是否确实，他以一种"政治建构主义"而不是"道德建构主义"的方式重构政治自由主

---

[41] Peter Dews (ed.), Autonomy and Solidarity——Interview with Jurgen Habermas, revised edition, London & New York, Verso 1992, pp.200—201. 另参见注释。

义的尝试都是值得肯定的。其理论尝试意义一方面体现在理论方法上的变革——用一种基本的政治哲学方式替代传统的道德哲学方式(具体地说,是人性论假设和道德推理的方式),这本身就具有某种返"朴"(退出道德理想,返回政治事实)归"真"(解释现代社会的政治现实)的革新意义,另一方面体现在罗尔斯以超出前人的理论运思能力,构造了一个政治哲学的理念系统,这是自洛克、功利主义学派、康德和黑格尔以来绝无仅有的。第三,更重要的是,罗尔斯所创立的政治哲学理念系统的现实解释力,远非康德的道德形上学和黑格尔的法哲学理念所能比拟。在罗尔斯的理念系统中,我们既看到了黑格尔式的严密逻辑推理力量,更感受到它为后者所没有的那种对现代社会政治现实的解释力。正义两原则对公民自由(权力)的优先性考虑与社会正义制度(安排)的协调性解释,通过"政治的正义"观念所达到的关于个人权利实现与社会秩序稳定统一的综合性理解,以及借助于"重叠共识"的新概念论证所求得的尊重现代多元论文化事实与建立现代"公共理性"之间统一协调的可能性解释等等,都是近代以来西方政治哲学家们一直孜孜以求而又未能很好解决的难题。

当然,肯定罗尔斯理论尝试的意义并不等于说这些尝试获得了成功。一种新的理论尝试与它实际所达到的科学性程度是两个不同的概念。事实上,罗尔斯的政治自由主义体系仍然处在一种开放的有待批判反省的状态。至少,我们可以对之提出这样几个基本问题:(1)罗尔斯的政治哲学解释可以在多大程度上超脱其美国式的社会制度背景限制?任何思想家的理论图式都有其特定的社会文化背景限制,在这一点上,我们也许不应苛求罗尔斯教授。但问题是,罗尔斯教授本人并不承认这种限制。他不仅在《政治自由主义》中——如在其《正义论》中

一样[12] ——申言其正义论解释框架可以适用于各种形式的民主社会、乃至非民主的但却是有较好秩序的社会政体，而且在新近发表的一篇相关演讲中，力图将自己的理论解释扩展到国际政治秩序和民族法的解释之中。[13] 这就使我们的提问有了正当的理由：既然罗尔斯承认一理论体系是否最适宜于某一社会或民族"得以该民族的环境、制度和历史传统为根据"，那么，他将自己的正义论解释图式（道德哲学的或政治哲学的）无限制地扩展到国际政治和民族法领域的做法就是有问题的。

(2)罗尔斯从正义论伦理转向正义论政治哲学是否意味着他要建立一种无须道德支持的纯粹政治哲学？若果然如此，罗尔斯该怎样回应谢弗勒对他提出的"削弱自由主义道德资源"的指责？[14] 若非如此，罗尔斯将"公平正义"观念确定为纯粹的（即他所谓的"从一开始起便是"的）"政治的正义观念"就是不全面的，有待道德证明的。如前所述，任何不仅具有政治操作合理性而且具有价值目的合理性的政治哲学，都需要特定的道德哲学论证的理论支持。

(3)如果说，我们可以在纯学理建构的意义上理解罗尔斯有关"原初状态"和"无知之幕"等概念性预设的必要性和合理性的话，那么，当他反驳哈贝马斯"公平正义"不是"纯程序性正义"而且也包含着"实质性的正义"时，我们就有理由追问：作为一种社会实质性正义的观念，"公平正义"可以建立在纯形式的或非历

---

[12] 在《正义论》中，罗尔斯写道："从理论上说，一种自由的社会主义政体也可以满足正义的两个原则。"而"正义论本身并不偏爱这两种制度中的某一种，正如我们所看到的那样，要决定哪一种体系对某一特定民族最佳，得以该民族的环境、制度和历史传统为根据。"该书英文版，第280页。

[13] John Rawls, "The Law of Peoples", In: Critical Inquiry, Autumn 1993.

[14] 见Scheffler，前引文章。

史的先定基础上吗？将作为社会合作系统之公民的自由而平等的个人(成员)完全掩盖在人为的"无知之幕"背后，剥夺其特殊差异性和有其正当来源的既定权利，这是否可能？又是否合乎公平正义原则本身？

(4)作为罗尔斯解答其政治哲学之第二个基本问题——即文化价值多元论条件下宽容理解的基础问题——的基本理念，"重叠共识"能否实际达成？它是否是现代民主社会建立"公共理性"的惟一方式？因为按照罗尔斯的解释，"重叠共识"只有在社会各方（公民个人或各种社团、群体、联合体等）放弃其完备学说和特殊文化价值观念的前提下才能达成，这意味着社会共识或公共理性与任何特殊理论或世界观价值观学说是相排斥的，至少，前者无须后者的任何理论支持。原因是，罗尔斯认为，对任何一种哪怕是最完备学说的求助，都会使社会共识和公共理性陷入政治偏颇。但问题在于，这种特殊学说或观念的完全避免是否实际可能？姑且可能，它是否就是最合理公正的社会政治理性呢？换言之，排斥一切哲学、道德和宗教学说的理论支持——前瞻预测性的、理论合理性证明的、经验反思性的——能否避免政治哲学的"常识公理化"弊端呢？进而，在常识公理的层面果真能够达成对社会根本政治问题的深刻彻底的而不是临时权宜性的"共识"吗？除了这种以排斥一切特殊学说为先决条件来建立理性共识基础的纯政治合理性探求方式之外，是否可以寻求到其他可能的方式？比如说，哈贝马斯的社会批判和社会交往理论方式？或查尔斯·泰勒等人的新历史主义的探求方式？[10]抑或麦金太尔、桑德尔的共同体主

---

[10] 对哈贝马斯和泰勒的有关理论，我将在即将完成的另两篇文章中具体阐释。

义方式?[39]

(5)与上一个问题相联系,当罗尔斯在证明公共理性和社会政治价值的基本重要性和普遍性时,他虽然也同时强调社会政治理性对任何特殊学说的公正与宽容,但在谈到特殊文化价值与政治价值发生冲突时,他却主张,任何非政治的价值都必须服从于政治价值。我们的问题是:按照罗尔斯的这种政治哲学逻辑,又如何保证他所允诺的多元宽容?进一步地说,难道政治价值在任何时候、任何条件下对其他非政治的价值都具有绝对优先性和权威性吗?如果认可这一判断,现代社会又如何确保其政治价值无一例外的正当合理性呢?

(6)还有,如果问题(4)的质询是有理由的,那么,人们自然地会提出这样一个问题:罗尔斯本人所主张的政治自由主义是否是一种价值学说?若否,它的理论特性如何确认?若是,又如何解释罗尔斯排斥一切特殊学说的立场?易而言之,罗尔斯的这种理论立场本身是否已经表明,政治自由主义是惟一超然的普遍性学说?这一点能够获得充分的理论证明吗?

凡此种种,是我们在罗尔斯的理论论证框架内有正当理由提出的基本疑问。

---

[39] 参见拙文:"关于美德伦理的叙述、重述和辩述",载《中国书评》(香港),1996年,第2期。

译 后 记

一

翻译是一件语言转换工作。长时间以来，从事翻译的“语言工作者”(包括那些为数不多的杰出翻译家)一直都把功夫投注于不同语言系统之间的转换技巧、准确度和意义对接等“语术”方面。国内学人最熟悉的翻译格言，莫过于近代翻译第一家严复先生所训诫的“信”、“达”、“雅”三字经。迨至现代阐释学突显学界，人们才仿佛觉识到翻译原本还有许多“语术”之外的东西，比如说，文本与意义、语词与思想、语义与结构、语用与差异、语境与文化、经典与现代……等等。对这些因素的考虑自然会引发人们对翻译工作的思考，甚或疑惑，尤其是当翻译遇到其本身负荷着思想理念和文化价值承诺的学术类文本时，这种思考便生发出形式多样的翻译理论，而这种疑惑又往往含有某种文化阐释的挑战意味。

由是，翻译是否可能？或者说，不同语言或语种之间的语言转换是否可能？语言间的差异是否不只是语义学、语用学意义上的非对称性或非对应性，而且还蕴涵着思想、文化价值和观念立场上的隔膜？抑或进而言之，语言和语种之间的差异本身是否就是不同文化传统不可公度的原始证据？当今著名哲学家奎

因和戴维森对此做了逻辑学和语义学技术的肯定回答，他们认为，不同语言之间由于语言的指称、结构和表达意味等方面的不同原则上缺乏对等的可译性，奎因因此提出了"翻译的不确定性"(the indeterminacy of translation)主张；戴维森则进一步把可译性的缺乏归结为"信仰、价值观和理解方式"之"共同基础"的缺席。另一位文化多元论和新历史主义代表人物麦金太尔作出了更为激进的回答：他不仅认同了戴维森的判定，而且竭力将之扩大化，认为不仅是不同语系之间不可译，甚至不同历史阶段的同一语系也难以"对称地"完成语言转换工作。即使是处在同一"语言共同体"内部，由于时代差别所自然产生的历史语境、语言习惯和文化心理之不同，也会使其"初始语言"与其"继承者"者之间产生各种隔膜感或陌生感。(见其著《谁之正义？何种合理性?》，中译本，第十九章)同样是荷马诗史《伊利亚特》的英译本，十六世纪的查普曼、十八世纪的蒲泊和二十世纪的弗兹格罗特三人所译就各有所旨，相互见异。(同上书，第二章)这一实例既表明了同一语系内不同语言(即希腊语与英语)之间翻译的"非对称性"(类似例子还有西塞罗在希腊语与拉丁语之间所做的翻译尝试)，同时也表明了同一语言之不同历史阶段(即十六、十八和二十世纪的英语表达之别)的差异(想想我们时下方兴未艾的古文今译之风，即可了然于此)。当然，麦金太尔并不否认已有三个《伊利亚特》英译本的既定事实，只是按照他"对称直译"与"语言创新"式的意译之翻译方式的分类，这一译事只能归于后者，而前者即所谓"对称直译"仍旧是不可能的。

说来有趣，不知是从什么时候开始，我们也开始在"语言转换"之后，补充了"文化交流"、"传统对话"、"思想沟通"一类的陈述，仿佛"语言转换"一语并不足以道尽翻译的"天机"。这些陈述(毋宁是极有意味的解释)本身无疑包含着某种语义学意义上

的谨慎和文化思想上的恐惧:即,对于翻译能否真正完成语言转换职能的担心,和对于不同语言所表征的文化价值和思想理念之不可通约的恐惧。很显然,如果翻译难以成功地完成转换语言的"本职工作",那么,译本就不可能向"语言他者"传达原始文本的语义信息,翻译就失却了意义。进而,如果翻译不能成为两种异质(一般说来,需要翻译的语言往往不只是异形的)语言之间的沟通桥梁,那么,它们所表达的思想、文化、以及(更有甚者)那些使用它们的语言者、思想者和文化者,就永远只能是隔水相望,彼此无法听懂对方的声音,最多只能是依稀辨认对岸人的手势或朦胧姿态,他(她)们之间的对话交流和相识相知、乃至相互认同就成了遥遥无期的梦想。不难理解,对于生活在同一片蓝天、同一个地球且因各种各样的欲望、冲动和期待而渴望了解文化他者同时又创造出了空前丰富快捷之交通联系手段和方式的现代人来说,这种语言交流和通约的缺乏,不啻哑口相向,其窘迫、焦虑、无奈和最终的绝望该是多么深刻,多么可怖!

更让人恐惧和绝望的是,如果翻译真的不可能,如果不同语言之间的差异真的意味着不同文化传统和思想理念之间永远无法公度或通约的传统隔膜,继而是文化孤独,那么,人类的一切共享、理解和交流就真的成了永远的乌托邦,甚至连同一语言(文化、传统)系统内不同历史时期的人们彼此也会成为永远的陌生者,所谓"代际鸿沟"的说法就是千真万确的真理,而所谓传统也就不可能是希尔斯教授所说的"流动的脉络",顶多也只能是不同时期的文化板结而已。由是观之,翻译这一被视之为次级学术(相对于著书立说而言)的纯技术性工作原来也深系文化根本和思想大义,成了《智取威虎山》中那位联络副官栾平手中的"联络图",无此则不能直捣威虎山"老巢"。用哲学语言论之,语言技术实际也关乎语言本体和思想根本。

二

然而，人类历史表明，只要是有生命力的文化传统，从来都是流动贯通的文化脉络而非文化板结，不同语言系列之间的文化对话也从来未曾停止过。千百年来，人类从事翻译的兴趣非但从来泯灭，而且与日俱增，一如维特根斯坦所言，人类总喜欢硬着头皮一次又一次地冲撞着厚厚的语言墙垣，尝试着用只能装一加仑水的语言之杯去盛更多更高语言意义的冒险游戏。因此，一部犹太民族用希伯莱母语写就的《圣经》，才会有数不清的多语言(poly-languages?)、多时代(all-times?)的译本；而三位不同时代的翻译高手所译出的《伊利亚特》也才被看作是各有千秋的翻译佳作；由近代西方启蒙思想家和民主革命先驱用理性和生命创造的“民主”与“科学”观念，也能为“五四”时期的中国思想者和革命者以类似的方式转换成“德先生”与“赛先生”。也因此，即便像麦金太尔、奎因这些对翻译颇多疑虑的学人，也还多多少少给翻译事业留有余地：麦金太尔说，虽然翻译在原则上不可能，但用“语言创新的意译”方式仍可一试，如果翻译家们能够真正深入到所译“外语”的语境、语意、乃至该语言所寄居的整个文化背景和文化传统之中略窥一二，则其对文本的翻译还会更切近一些，尽管这种译文的读解已经不可避免地有些隔墙耳语的味道。奎因教授的说法更为宽容，按其“翻译手册”理论(我感谢我的同事和朋友陈波先生，他专门向我无偿提供了他本人对奎因这一理论的研究信息)，虽然译者对原始语言(包括语词、语音和语意等等)的翻译是不确定的，但每一种翻译本身却有可能达于自恰和连贯，翻译本身并不存在普遍意义上的“是”(真理)的问题。

感谢两位哲人,他们对翻译行为的宽容让我有了再次从事翻译尝试的勇气,在有过多次不自觉或不太自觉的"语言转换"游戏之后,我第一次自觉而有意地作起了罗尔斯新作《政治自由主义》的翻译冒险。说这是一次有意的冒险,原因有三:第一,因为这次所译的外语文本不止是名家名著,且为大家经典(或者更准确地说,是可预期的经典)。罗尔斯之为"大家"似无异议,但这部刚出版不久的《政治自由主义》是否可列入经典,却还需要解释。

按西语(如英语中的"classical")原意,"经典"者当有是那些具有较长历史语境和确定思想范型或观念资源意义的古老文本,故"经典"与"古典""元典"同。但我理解的"经典"更偏于思想意义,不独思想资源方面,而且还有思想内涵本身。"经典"既包括传统意义上的"古典"和"元典",也包括思想或理论创造意义上的典范之作。这就是我将罗尔斯的《政治自由主义》断定为经典或可预期之经典的理由。当然,这种判定或因我的先入之见而带有武断之嫌,尚须以后证实。不过,由罗尔斯前著《正义论》所能够造成的"罗尔斯产业"(即罗尔斯研究产业)之罕见学术景象和他对其新作《政治自由主义》的精心创作(让人惊奇的是,迄今为止七十六岁高龄的罗尔斯教授只出版了两部哲学专著,尽管他早已蜚声全球学界甚至是社会文化界,以至著名哈佛教授杜维明先生曾多次对笔者感叹:罗尔斯教授是当今极为少见的"(数)十年磨一剑"的哲学大家,真堪称"不鸣则已,一鸣惊人")、以及这部专题演讲集内容实际已产生的影响而观,我的上述判定至少不是随意的。

第二,罗尔斯的这部新作本身是一部读来容易译却难的理论著作。说它容易读,是因为这部理论作品的行文平实得不能再平实,作为一部演讲集,它确实是一部"口语"化作品(罗尔斯

语)，举重若轻，娓娓道来。甚至连普通的非英语读者也会感到，这部五百余页的哲学著作所使用的行文语词大都是日常口语，极少生僻晦涩的哲学术语，甚至很少有超过常用词汇之外的生词。但作过翻译的人大都清楚，这类行文，往往较难精确转达词义。更何况是书中罗尔斯仿佛故意给外语读者出了两道难题：其一，如我在一篇文章中所说，写作《政治自由主义》的罗尔斯仿佛如当年撰作《小逻辑》的黑格尔，精心于论理逻辑的演绎构筑，笔行穿丝结网，思辨爬萝剔块。其言其论近乎密不透风。其二，罗尔斯一贯秉持的平实而严谨的学风，在本书的概念运用和辨析上得到了最突出的体现，一些日常用语被赋予了很深的哲学含义，很难找到确切的中文对应词(这倒真应验了麦金太尔"对应直译"之不可能性的论断)，如"comprehensive doctrine"一词，在我最初的读解中总有些捉摸不定，即使后来两次当面请教罗尔斯教授本人，也未能找到更满意的译法，译作"完备性学说"其实也未能尽达原作者的用意。按罗尔斯的解释，该词是指那些具有完整理论构成(包括某种形式的形上学本体论和世界观)、和独立学术品位与影响的学说系统，而不只是刻画其综合全面性。可事实上，要在中文里找到一个足以表达所有这些词义的单词难乎其难，至少对于浅陋迟钝如我者是这样。另一些在日常语言中近似的或区别意义不大的语词，在《政治自由主义》中也成了关系重大的不同性质的概念。譬如，"concept"与"conception"("概念"与"观念")；"reasonable"与"rational"("理性的"与"合理的")；等等。

第三，最重要的是，《政治自由主义》本身所涉及的是一个不仅在西方而且尤其在东西方学界和社会界聚讼最多、理解差异最大的主题系列：即所谓自由、平等、人权、正义……的社会政治哲学主题系列。这一主题系列所包含的，不单是现代人类文明

社会和现代人最基本最普遍的问题，也尤其被看作是中西或东西方文化传统和价值观念产生对立与冲突的“风险题”。要对表达着这等显要（真巧！“显要”与“险要”两个语词一齐显现在我的电脑屏幕上，且“险要”居“显要”之前）课题的语言进行转换，其转换游戏的冒险性自然是很高的。这不仅因为不同文化传统、社会基本结构的属性和社会实践运作方式等主要因素所构成的语境（“上下文”）差异，常常使得诸如自由、人权和正义一类的基本价值语词在中西两种语境中产生很大的语义差别和理解分歧；而且也由于这些概念即使在西方语境中也未能形成一致而连贯的定义，使得我们这些“说外语者”更多了许多“语言他者”的陌生和迷惑。前一个方面似不必赘言，从我们政府的“人权白皮书”到大部分当今国内学者的言语中，我们不难读出在“人权”、“自由”这些基本价值观念上的中西差别。就后一方面论，即使是西方学者自身，也大都承认有多种不同的“自由理解”，如罗尔斯所讲的“与洛克相联系的自由传统”和“与卢梭相联系的自由传统”。用英语释之，洛克式的自由更具实质性的政治含义，较具体地体现了“liberties”的含义；而卢梭式的自由则带有更深厚的道德理想意味（以其早期为甚），更恰切地体现着“freedom”的意味。如此内外差异纷纭，指望完全对称性地直译断无可能，即使是“语言创新”式的意译也决非易事。

三

在某种意义上，我承认奎因关于“翻译之不确定性”和麦金太尔关于“不可译性”的说法，但我无法全然认同之。甚至从私人性理解角度来说，我也不愿意认同奎因教授只承认单一翻译内部之自恰性和连贯性的说法。单一翻译内部的自恰和连贯当

然是翻译的最起码标准。但仅仅这一点还不够,真正的翻译还必须达到某种普遍可理解性或可读性,否则,译文就不具备基本的信息或思想的普遍传达功能,所谓翻译也只能是私人语言而无法成为沟通语言他者的公共媒介。在这里,语言意义的"通约"是相对的,它们之间的公共理解才是基本的。

要达到翻译自身的自恰连贯与普遍理解和公共可读的双重要求,也就是要满足解释之"语术"标准和(广义的)"语义"转化标准。在某种意义上说,"语术"标准是一个纯翻译技术性和语言知识性的标准;而广义的"语义"转化标准则要求(或多或少)除语言本身之外的文化背景理解。从语言主体的关系角度看,翻译问题即是理解问题,具体地说,就是原文作者与译文译者之间的相互理解问题。这种相互理解愈深,翻译或语言转换便愈顺利愈成功。如果不同语言(者)之间的相互理解是基本平等的,且如果我们理性地承认各不同语言自身的独立性和规范性(包括它们各自语词语义、语法结构、以及表达方式等等的独立性和规范性),最后,如果我们承认每一种语言的基本结构和规范形式是可以理解的,那么,不同语言之间的相互理解也就不仅可能,而且也可能趋于平等,除非译者固执于单方面的"语言主权",失去对"忠实原文"(原文主权)与强调译文之可读性(译文主权)两者间恰当平衡的把握。

人们之所以怀疑翻译的可能性,尤其是所谓对等或对称性"直译"的可能性,除了一些纯粹"语术"方面的顾虑之外,主要有两个方面的疑惑:一是文化多元论的限制;二是语言差异所隐含的话语不平等或"语言主权"问题。两个方面实际上又是一枚硬币的两面:文化多元的事实前提本身预制着多种文化言谈(cultural discourses)之间产生不平等竞争的可能性,而这种不平等性正是产生所谓"语言主权"争夺的根源,甚至也是形成所谓"话

语霸权"的一个方面,一旦话语是在两种语言主体之间展开,或者说,一旦它牵涉到不同语言之间的表达权力关系,这种不平等性就有可能激化为对语言主权的争夺。翻译作为两种不同语言之间的转换,本身就有一个语言主权问题。译者还必须面对如何处理两种母语(文本母语与译者自身的母语)之间原本不相对应或对等的关系。其以何种文化心态和语言学态度处理达两种"原初(或第一)语言"之间的转换,决定着他对上述两个问题所采取的学术立场。

但我们没有理由断定,凡语言转换必意味着转换者(译者)对语言主权的随意改变。事实上,客观公允的翻译仍然是可以欲求可以期许的。奎因教授所言的翻译不存在"是"(非)问题的断言未必正确。至少,在人类现代交往空前发达深入的情况下是如此。多元论的文化观在很大程度上并不是现代民族文化发展的高度歧异化多样化的现实使然,相反,它更多的是现代世界经济一体化和政治集团组织化情形下的一种文化心理的警觉和担忧。长远看来,以此为理由而怀疑翻译之可能性的看法,并不能真正消除不同语言之间转换、沟通和理解的是非问题。在此意义上说,翻译中的语义问题和阐释学问题虽然更深刻更根本,但其语术问题或所谓"信、雅、达"问题却更为基本和直接。

当然,在翻译实践中,这两者不可能真正分开,反倒是相互左右的。而我所以相信翻译之不仅可能而且有真假可言,主要也是在一般语言学意义上说的。若真的要穷究语言的阐释学甚或语言本体(存在)论意义,则语言之不可译性也很难证伪 海德格尔说"语言是存在的家。"倘若由此思之,语言的翻译问题就更大更难了。不过,作为存在之家,语言即使不能百分之百地重复或再现,也是可"租赁"、"借寓"甚至"移居"的,至于某一具体的翻译和译者究竟可以取那种形式,当看译者的智慧和"资本"

如何。

我之不慧，难入罗尔斯华居之堂奥；而我之贫，又无以作租赁之资本；惟怯怯以借其一隅而栖之，未知如何？当再次遥叩此翁，问其以为然否？或请问读者诸君，敢借吾之译桥而渡访罗翁于彼岸否？呜呼记之。

[专此鸣谢]我首先感谢哈佛大学“哈佛—燕京学社”和本书原作者罗尔斯教授！前者先后于一九八九年和一九九二年两次给我提供年度访学基金，并于一九九三年七月最终促成我哈佛访学之行，这因此使我有机会与罗尔斯教授相识并亲身聆听其教诲。在我有意移译本书之初，便得到罗尔斯教授的热情鼓励，他不仅先后两次拨冗专门解答我有关原作的一些名词概念理解问题，而且向我介绍了一些有关本书的写作和出版背景，这些宝贵的帮助是我终身不敢忘怀的。如果说本书的翻译有所可取的话，当首先归功于原作者的关怀和指导。在哈佛期间，我曾仔细阅读过原著，并就原著中的一些观点和学理问题与哈佛法学博士余兴中友兄和其时同在哈佛访学的何怀宏友兄作过多次探讨，他们的许多真知灼见对我加深原文读解尤有助益。我感谢好友刘东、黄平两位学兄和江苏译林出版社的刘锋编辑！他们不仅为本书的译事解决了版权问题并妥善安排了其中译本出版事宜，而且自始至终都对本书的翻译给予了真诚的关心、支持和体谅，尤其是在时间安排方面的照顾。我还要感谢好友汪晖学兄！在我正式着手本书的翻译之前，他给我提供了一次珍贵的“预演”机会，让我参与他主编的一部文集中罗尔斯部分的译校工作，我因此先译校了本书的导论和第一讲。让我感到歉意的是，由于当时的时限略紧，译文和校对中都还存在一些过于仓促的地方。我希望，这次对导论和第一讲的重译或校改能有所改

善。

最后，我当特别感谢我的妻子赵红英和我迟到的儿子有有！说来有如天意：本书的翻译正始于我妻子临产前两个多月，有有的啼哭和嬉闹声伴随着我译完了全书的大部分，而待我通读全书译稿时，有有已经是个能会意地发出嘹亮笑声的快满五个月大的“小伙子”了。望着身旁正“咯咯咯”对笑的他们母子俩，我内心充满着感激：这感激不仅仅是因为妻子对我这“敲键盘”的劳作（多少比“爬格子”的劳作轻松些罢）所给予的充分体谅和支持，也因为一种新的生命的诞生——儿子那嘹亮的啼哭与欢笑，以及随着他的哭声与笑声一齐来到的这一叠叠散发着墨香的译稿……

万俊人

记于一九九七年七月初，北京西郊燕北园悠斋